TOMO III (2.º)

TRATADO DEL HOMBRE

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

MANUEL UBEDA PURKISS, O. P.

CON LA COLABORACIÓN DE LOS PADRES

ARMANDO GONZALEZ Y FERNANDO SORIA, O. P.

(q. 75 89)

INTRODUCCIONES A LAS CUESTIONES 90-102 POR EL P. MITRO.

MANUEL CUERVO, O. P.

TRATADO DEL GOBIERNO DEL MUNDO

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

JESUS VALBUENA, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLIX

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia Universidad de Salamanca

Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas

Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO III (2.º)

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo Sr Dr.

FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.

OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.

SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

PLAN GENERAL DE LA EDICION DE LA SUMA TEOLOGICA BILINGÜE EN LA BAC

TOMOS	CUESTIONES	TRATADOS
	Introducción general a la *Suma*.	
I	1 q.1-26	De Dios uno.
II-III	1 q.27-74	De la Santísima Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea.

Estos cuatro últimos tratados (1 q.27-74), que en la disposición tipográfica anterior de esta edición ocupaban los tomos II y III, se han refundido en un solo volumen (= t. II-III).

III (2.º)	1 q.75-119	Del hombre. Del gobierno del mundo.
IV	1-2 q.1-48	De las bienaventuranzas y de los actos humanos. De las pasiones.
V	1-2 q.49-89	De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.
VI	1-2 q.90-114	De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.
VII	2-2 q.1-46	Sobre la fe, esperanza y caridad.
VIII	2-2 q.47-79	De la prudencia. De la justicia.
IX	2-2 q.80-140	De la religión. De las virtudes sociales y de la fortaleza.
X	2-2 q.141-189	Sobre la templanza. Sobre la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.
XI	3 q.1-26	Sobre la encarnación.
XII	3 q.27-59	De la vida de Cristo.
XIII	3 q.60-83	De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.
XIV	3 q.84-90	De la penitencia.
	Supl. q.1-33	De la extremaunción. Del orden.
XV	Supl. q.34-68	Del matrimonio.
XVI	Supl. q.69-99	Sobre los novísimos. Indices.

Nihil obstat: Fr. Iosephus M. Artola, O. P. S. Theol. Lector;
Fr. Carolus Soria, O. P. S. Theol. Lector.

Imprimi potest: Fr. Anicetus Fernández, O. P. Prior prov.

Imprimatur: † Fr. Franciscus, O. P. Episcopus Salmant.
Salmanticae, 15 ian. 1959.

ÍNDICE GENERAL

SENTIDO DEL PRESENTE COMENTARIO XIX

TRATADO DEL HOMBRE

Págs.

INTRODUCCIÓN AL TRATADO DEL HOMBRE 3

I. Concepto del hombre a través de la historia 3
II. Los sentidos internos 33
III. Doctrina del conocimiento intelectual 82
IV. La libertad humana 131
V. La inmortalidad del alma 145
VI. Relación entre la perfección substancial del alma y la constitución corporal 156

BIBLIOGRAFÍA 165

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 75.—Esencia del alma humana 169

CUESTIÓN 75.—De la esencia del alma humana 169

Art. 1.—Si el alma es cuerpo 172
Art. 2.—Si el alma humana es una realidad subsistente 175
Art. 3.—Si las almas de los animales irracionales son subsistentes 178
Art. 4.—Si el alma es el hombre 180
Art. 5.—Si el alma está compuesta de materia y forma 182
Art. 6.—Si el alma humana es corruptible 186
Art. 7.—Si el alma y el ángel son de la misma especie 190

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 76.—Unión del alma y cuerpo 193

CUESTIÓN 76.—De la unión del alma con el cuerpo 195

Art. 1.—Si el principio intelectivo se une al cuerpo como forma. 195
Art. 2.—Si el principio intelectivo se multiplica a medida que se multiplican los cuerpos 203
Art. 3.—Si, además del alma intelectiva, hay en el hombre otras almas esencialmente diferentes de ella 210
Art. 4.—Si hay en el hombre otra forma además del alma intelectiva 216
Art. 5.—Si es conveniente que el alma intelectiva esté unida al cuerpo que tiene 221
Art. 6.—Si el alma intelectiva se une al cuerpo mediante disposiciones accidentales 225
Art. 7.—Si el alma se une al cuerpo del animal mediante algún otro cuerpo 227
Art. 8.—Si el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo 230

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 77.—De las potencias del alma 235

CUESTIÓN 77.—De lo relativo a las potencias en general 237
Art. 1.—Si la misma esencia del alma es su potencia 237
Art. 2.—Si son múltiples las potencias del alma 242
Art. 3.—Si las potencias se distinguen por sus actos y objetos... 244
Art. 4.—Si se da orden en las potencias del alma 248
Art. 5.—Si todas las potencias del alma están en ella como en su sujeto 250
Art. 6.—Si las potencias del alma emanan de su esencia 252
Art. 7.—Si las potencias del alma proceden unas de otras 255
Art. 8.—Si todas las potencias del alma permanecen en ella una vez separada del cuerpo 257

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 78.—Potencias y sentidos del alma 260

CUESTIÓN 78.—De las potencias del alma en particular 261
Art. 1.—Si deben distinguirse en el alma cinco géneros de potencias 261
Art. 2.—Si las potencias vegetativas se dividen con propiedad en nutritivas, de crecimiento y generativas 266
Art. 3.—Si debidamente se distinguen cinco sentidos externos... 269
Art. 4.—Si es razonable nuestra división de los sentidos internos. 274

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 79.—Potencias intelectivas 281

CUESTIÓN 79.—De las potencias intelectivas 283
Art. 1.—Si el entendimiento es una potencia del alma 284
Art. 2.—Si el entendimiento es potencia pasiva 286
Art. 3.—Si es preciso admitir un entendimiento agente 289
Art. 4.—Si el entendimiento agente es algo propio del alma 292
Art. 5.—Si el entendimiento agente es el mismo para todos 296
Art. 6.—Si la memoria se halla en la parte intelectiva del alma. 298
Art. 7.—Si la memoria intelectiva es una potencia distinta del entendimiento 303
Art. 8.—Si la razón es potencia distinta del entendimiento..... 305
Art. 9.—Si la razón superior y la inferior son potencias distintas 308
Art. 10.—Si la inteligencia es potencia distinta del entendimiento. 312
Art. 11.—Si el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas 314
Art. 12.—Si la sindéresis es una potencia especial distinta de las otras 316
Art. 13.—Si la conciencia es una potencia 319

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 80 Y 81.—Potencias apetitivas 322

CUESTIÓN 80.—De las potencias apetitivas en general 323
Art. 1.—Si el apetito es una potencia especial del alma 324
Art. 2.—Si el apetito sensitivo y el intelectivo son potencias distintas 326

CUESTIÓN 81.—De la sensibilidad 329
Art. 1.—Si la sensibilidad pertenece exclusivamente al orden apetitivo 329

Págs.

Art. 2.—Si el apetito sensitivo se divide en irascible y concupiscible como en potencias distintas 331
Art. 3.—Si el apetito concupiscible y el irascible obedecen a la razón 334

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 82.—De la voluntad 338

CUESTIÓN 82.—De la voluntad 339
Art. 1.—Si la voluntad desea alguna cosa con necesidad 340
Art. 2.—Si la voluntad quiere con necesidad todo lo que ama .. 342
Art. 3.—Si la voluntad es potencia más excelente que el entendimiento 345
Art. 4.—Si la voluntad mueve al entendimiento 348
Art. 5.—Si el apetito superior debe dividirse en irascible y concupiscible 351

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 83.—Del libre albedrío 355

CUESTIÓN 83.—Del libre albedrío 357
Art. 1.—Si el hombre tiene libre albedrío .. 358
Art. 2.—Si el libre albedrío es una potencia 361
Art. 3.—Si el libre albedrío es potencia apetitiva 364
Art. 4.—Si el libre albedrío es potencia distinta de la voluntad. 366

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 84.—Intelección de las cosas corpóreas 369

CUESTIÓN 84.—Cómo el alma, unida al cuerpo, entiende las cosas corporales que le son inferiores 375
Art. 1.—Si el alma conoce intelectualmente los cuerpos ... 376
Art. 2.—Si el alma entiende con virtud de su propia esencia los seres corporales 380
Art. 3.—Si el alma conoce todas las cosas mediante especies que le son por naturaleza innatas 384
Art. 4.—Si las especies inteligibles son infundidas en el alma por algunas substancias separadas 388
Art. 5.—Si el alma intelectiva conoce las cosas materiales en las razones eternas 392
Art. 6.—Si el conocimiento intelectual proviene de las cosas sensibles 395
Art. 7.—Si el entendimiento puede entender en acto por medio de las especies inteligibles que en sí tiene sin necesidad de recurrir a las imágenes 400
Art. 8.—Si el entorpecimiento de los sentidos impide el juicio del entendimiento 403

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 85.—Modo de intelección ... 407

CUESTIÓN 85.—Del modo y orden de la intelección 412
Art. 1.—Si nuestro entendimiento conoce las realidades corpóreas y materiales por abstracción de las imágenes de la fantasía 414
Art. 2.—Si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, como el objeto de su intelección 419

Págs.

Art. 3.—Si lo más universal es lo primero en nuestro conocimiento intelectivo 424
Art. 4.—Si podemos entender muchas cosas simultáneamente .. 429
Art. 5.—Si nuestro entendimiento conoce por composición y división 432
Art. 6.—Si el entendimiento puede errar 435
Art. 7.—Si puede uno entender la misma cosa mejor que otro... 437
Art. 8.—Si el entendimiento entiende lo indivisible antes que lo divisible 439

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 86.—Qué conocemos de las cosas materiales 443

CUESTIÓN 86.—De lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales 444
Art. 1.—Si nuestro entendimiento conoce las cosas singulares ... 444
Art. 2.—Si nuestro entendimiento puede conocer lo infinito 446
Art. 3.—Si nuestro entendimiento conoce las cosas contingentes. 450
Art. 4.—Si nuestro entendimiento conoce las cosas futuras 451

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 87.—Cómo se conoce a sí misma el alma 456

CUESTIÓN 87.—De cómo el alma intelectiva se conoce a sí misma y a lo que en ella existe 459
Art. 1.—Si el alma intelectiva se conoce a sí misma por su propia esencia 459
Art. 2.—Si nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por sus mismas esencias 464
Art. 3.—Si el entendimiento conoce su propio acto 466
Art. 4.—Si el entendimiento conoce el acto de la voluntad 469

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 88.—Conocimiento de las substancias espirituales 471

CUESTIÓN 88.—Cómo el alma conoce las realidades superiores a ella. 472
Art. 1.—Si el alma humana, durante la vida presente, puede conocer las substancias inmateriales en sí mismas 472
Art. 2.—Si nuestro entendimiento puede llegar a entender las substancias inmateriales por medio del conocimiento de las cosas materiales 479
Art. 3.—Si es Dios lo primero que conoce la mente humana 482

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 89.—Intelección del alma separada del cuerpo 484

CUESTIÓN 89.—Del conocimiento del alma separada 485
Art. 1.—Si el alma separada puede entender algo 485
Art. 2.—Si el alma conoce las demás substancias separadas .. 490
Art. 3.—Si el alma separada conoce todas las cosas naturales . 492
Art. 4.—Si el alma separada conoce las cosas singulares 494
Art. 5.—Si el hábito de la ciencia adquirida en este mundo permanece en el alma separada 496
Art. 6.—Si el acto de la ciencia adquirida en este mundo permanece en el alma separada 499

Pág.

Art. 7.—Si la distancia local impide el conocimiento del alma separada 501
Art. 8.—Si las almas separadas conocen lo que sucede en este mundo 503

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 90-92.—La formación del hombre 507

I. Origen del alma racional 507
II. Origen del cuerpo humano 511
III. El cuerpo de la mujer 525

CUESTIÓN 90.—De la primera producción del hombre en cuanto al alma 529

Art. 1.—Si el alma es algo producido o algo de la substancia divina 529
Art. 2.—Si el alma fué producida en el ser por creación 529
Art. 3.—Si el alma racional es producida inmediatamente por Dios 531
Art. 4.—Si el alma humana fué producida antes que el cuerpo. 535

CUESTIÓN 91.—De la producción del cuerpo del primer hombre ... 539

Art. 1.—Si el cuerpo del primer hombre fué hecho del polvo de la tierra 539
Art. 2.—Si el cuerpo humano fué producido inmediatamente por Dios 539
Art. 3.—Si el cuerpo del hombre poseyó la disposición debida .. 543
Art. 4.—Si la producción del cuerpo humano está bien descrita en la Sagrada Escritura 547

CUESTIÓN 92.—De la producción de la mujer 550

Art. 1.—Si la mujer debió ser hecha en la primera producción de las cosas 550
Art. 2.—Si estuvo bien que la mujer fuera hecha del varón 553
Art. 3.—Si la mujer debió ser formada de una costilla del varón 555
Art. 4.—Si la mujer fué formada inmediatamente por Dios ... 558

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 93.—La imagen de Dios en el hombre 560

I. Nociones y división de la cuestión 560
II. Vestigio de la Trinidad en las criaturas 561
III. Imagen de Dios en el hombre 562
IV. Imagen de la Trinidad en el hombre 565

CUESTIÓN 93.—Del fin o término de la producción del hombre 566

Art. 1.—Si se da en el hombre la imagen de Dios 567
Art. 2.—Si en las criaturas irracionales se halla la imagen de Dios 569
Art. 3.—Si el ángel es más a imagen de Dios que el hombre 572
Art. 4.—Si la imagen de Dios se halla en todo hombre 573
Art. 5.—Si en el hombre está la imagen de Dios en cuanto trinidad de personas 576
Art. 6.—Si la imagen de Dios se da en el hombre sólo según su mente 579
Art. 7.—Si la imagen de Dios se halla en el alma según sus actos 584

Págs

Art. 8.—Si la imagen de la divina Trinidad se da en el alma por relación a Dios como único objeto 587
Art. 9.—Si «semejanza» e «imagen» se distinguen debidamente .. 591

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 94-97.—Del estado de inocencia 594

I. División de este tratado 595
II. Existencia del estado de inocencia 596
III. Dones que comprende el estado de inocencia 598
IV. Sobrenaturalidad y gratuidad de los dones del estado de inocencia 616
V. Esencia de la justicia original 620

CUESTIÓN 94.—Del estado y condición del primer hombre en cuanto al entendimiento 626

Art. 1.—Si el primer hombre vió a Dios en su esencia 627
Art. 2.—Si Adán en estado de inocencia vió a los ángeles en su esencia 630
Art. 3.—Si el primer hombre poseyó la ciencia de todo 633
Art. 4.—Si el hombre en el estado primitivo podía ser engañado. 636

CUESTIÓN 95.—De las cosas tocantes a la voluntad del primer hombre, es decir, de la gracia y la justicia 640

Art. 1.—Si el primer hombre fué creado en gracia 640
Art. 2.—Si en el alma del primer hombre se dieron pasiones . 644
Art. 3.—Si Adán poseyó todas las virtudes 646
Art. 4.—Si las obras del primer hombre eran menos meritorias que las nuestras 649

CUESTIÓN 96.—Del dominio que correspondía al hombre en el estado de inocencia 652

Art. 1.—Si Adán en el estado de inocencia dominaba a los animales 652
Art. 2.—Si el hombre tenía dominio sobre las restantes criaturas. 655
Art. 3.—Si en el estado de inocencia eran iguales todos los hombres 657
Art. 4.—Si existía dominio de unos hombres sobre otros 659

CUESTIÓN 97.—De lo que se refiere a la conservación del individuo en el estado del primer hombre 662

Art. 1.—Si el hombre en el estado de inocencia era inmortal 662
Art. 2.—Si el hombre en el estado de inocencia era pasible 664
Art. 3.—Si el hombre en el estado de inocencia necesitaba alimentos 666
Art. 4.—Si el hombre en el estado de inocencia conseguiría la inmortalidad por el árbol de la vida 669

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 98-99.—Transmisión de la naturaleza. 672

CUESTIÓN 98.—De lo perteneciente a la conservación de la especie. 673

Art. 1.—Si en el estado de inocencia habría generación 673
Art. 2.—Si en el estado de inocencia habría generación por coito. 675

Págs.

CUESTIÓN 99.—De la condición de la prole en lo que respecta al cuerpo 680
Art. 1.—Si en el estado de inocencia los niños recién nacidos disponían perfectamente de sus miembros 680
Art. 2.—Si en el primer estado nacerían mujeres 683

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 100-101.—Transmisión de la justicia original 685

CUESTIÓN 100.—De la condición de la prole en lo que respecta a la justicia 688
Art. 1.—Si los hombres nacerían en justicia 689
Art. 2.—Si los niños en el estado de inocencia nacerían confirmados en justicia 690

CUESTIÓN 101.—De la condición de la prole en lo que respecta a la ciencia 694
Art. 1.—Si en el estado de inocencia los niños nacerían con la plenitud de ciencia 695
Art. 2.—Si los niños al nacer tendrían perfecto uso de razón 696

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 102.—El paraíso terrenal ... 698

CUESTIÓN 102.—Del lugar del hombre, que es el paraíso 699
Art. 1.—Si el paraíso era lugar corpóreo 699
Art. 2.—Si el paraíso era lugar apto para vivienda humana 703
Art. 3.—Si el hombre fué puesto en el paraíso para trabajar y guardarlo 706
Art. 4.—Si el hombre fué creado en el paraíso 707

TRATADO DEL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO

INTRODUCCIÓN AL TRATADO DEL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO .. 711
I. Relación de este tratado con los anteriores 711
II. Justificación de este tratado 712
III. Contenido de este tratado 713
IV. Esquema del tratado de la gobernación 716
V. Errores. Doctrina de la Iglesia. Bibliografía 717

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 103.—Sobre la gobernación divina en general 717
I. Noción de la gobernación divina 717
II. El hecho de la gobernación divina 718
III. La doctrina de Santo Tomás en la cuestión 103 721

CUESTIÓN 103.—Del gobierno del mundo en general 728
Art. 1.—Si el mundo es gobernado por alguien 728
Art. 2.—Si el fin de la gobernación del mundo está fuera de él 731
Art. 3.—Si el mundo está gobernado por uno solo 734
Art. 4.—Si el efecto de la gobernación es único y no múltiple .. 736
Art. 5.—Si todas las cosas están sometidas al gobierno divino .. 738
Art. 6.—Si todas las cosas son gobernadas inmediatamente por Dios 741

Págs

Art. 7.—Si es posible que suceda algo fuera del orden del gobierno divino 743
Art. 8.—Si se puede poner obstáculo al orden de la gobernación divina 745

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 104.—La conservación y la posibilidad de aniquilación de los seres creados 745
I. La conservación 745
II. La aniquilación de los seres creados 755

CUESTIÓN 104.—De los efectos de la gobernación en especial 758
Art. 1.—Si las criaturas necesitan ser conservadas por Dios 759
Art. 2.—Si conserva Dios inmediatamente todas las criaturas 765
Art. 3.—Si puede Dios aniquilar algo 768
Art. 4.—Si de hecho se aniquila algo 770

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 105.—Del influjo universal de Dios en el obrar de las causas segundas 773
I. Las cuestiones 105-119 773
II. La importancia de la cuestión 105 774
III. Qué se entiende por «moción divina» 775
IV. Influjo inmediato de la causa primera en el obrar de las causas segundas 776
V. El problema del milagro 779

CUESTIÓN 105.—De la mutación de las criaturas por Dios 787
Art. 1.—Si puede Dios inmediatamente mover la materia a la forma 788
Art. 2.—Si puede Dios inmediatamente mover algún cuerpo .. 790
Art. 3.—Si mueve Dios inmediatamente al entendimiento creado 793
Art. 4.—Si puede Dios mover la voluntad creada 796
Art. 5.—Si obra Dios en todo el que obra 798
Art. 6.—Si puede Dios hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas 801
Art. 7.—Si es milagro todo lo que Dios hace fuera del orden natural de las cosas 804
Art. 8.—Si unos milagros son mayores que otros 806

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 106.—La iluminación de unos ángeles a otros 809

CUESTIÓN 106.—Del obrar de unas criaturas en otras 811
Art. 1.—Si un ángel ilumina a otro 812
Art. 2.—Si puede un ángel mover la voluntad de otro 815
Art. 3.—Si un ángel inferior puede iluminar a otro superior 818
Art. 4.—Si los ángeles superiores iluminan a los inferiores sobre todas las cosas que les son a ellos conocidas 820

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 107.—El lenguaje de los ángeles 823

CUESTIÓN 107.—Lenguaje de los ángeles 826
Art. 1.—Si hablan entre sí los ángeles 827
Art. 2.—Si los ángeles inferiores hablan a los superiores 830
Art. 3.—Si los ángeles hablan a Dios 832

Pág.

Art. 4.—Si la distancia local influye algo en el hablar de los ángeles 833
Art. 5.—Si al hablar un ángel a otro lo perciben todos los demás. 835

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 108 Y 109.—Las jerarquías y los coros de ángeles 837

I. Resumen y carácter de la doctrina común sobre las jerarquías y coros de los ángeles 837
II. Importancia de esta doctrina 838
III. Enseñanza de la Iglesia sobre las jerarquías y coros de los ángeles 838
IV. Exposición teológica de Santo Tomás 840

CUESTIÓN 108.—La distribución de los ángeles en jerarquías y órdenes 843

Art. 1.—Si todos los ángeles son de una misma jerarquía 844
Art. 2.—Si en una jerarquía hay varios órdenes 847
Art. 3.—Si en un mismo orden hay varios ángeles 849
Art. 4.—Si la distinción de jerarquías y órdenes viene de la naturaleza de los ángeles 851
Art. 5.—Si se nombran convenientemente los órdenes de los ángeles 854
Art. 6.—Si están bien asignados los grados de cada orden 861
Art. 7.—Si han de permanecer los órdenes después del día del juicio 866
Art. 8.—Si los hombres serán elevados a los órdenes de los ángeles 866

CUESTIÓN 109.—Del orden de los ángeles malos 871

Art. 1.—Si hay órdenes entre los demonios 872
Art. 2.—Si hay prelación entre los demonios 874
Art. 3.—Si los demonios se iluminan unos a otros 876
Art. 4.—Si los ángeles buenos ejercen algún dominio sobre los malos 877

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 110.—Dominio y poder de los ángeles sobre los cuerpos 881

I. La creencia del influjo de los espíritus sobre los cuerpos. 881
II. Lo que hay de cierto y de dudoso respecto al demonio o poder de los espíritus sobre la materia 881
III. Carácter de la creencia en el influjo de los espíritus sobre la materia 882

CUESTIÓN 110.—Del dominio de los ángeles sobre los cuerpos 884

Art. 1.—Si la criatura corporal es regida por los ángeles 885
Art. 2.—Si la materia corpórea obedece al arbitrio de los ángeles. 886
Art. 3.—Si los cuerpos están sujetos a los ángeles en cuanto al movimiento local 892
Art. 4.—Si los ángeles pueden obrar milagros 894

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 111.—Ministerio de los ángeles respecto de los hombres 897

I. Las cuestiones 111-113 897
II. Extensión y límites del influjo angélico sobre el obrar del hombre 898

CUESTIÓN 111.—De la acción de los ángeles sobre los hombres .. 901

Art. 1.—Si el ángel puede iluminar al hombre 901
Art. 2.—Si los ángeles pueden cambiar la voluntad del hombre. 904
Art. 3.—Si el ángel puede alterar la imaginación del hombre ... 907
Art. 4.—Si pueden los ángeles alterar los sentidos del hombre ... 910

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 112.—Misión de los ángeles a los ministerios humanos 917

CUESTIÓN 112.—De la misión de los ángeles 917

Art. 1.—Si los ángeles son enviados en ministerio 917
Art. 2.—Si todos los ángeles son enviados en ministerio 920
Art. 3.—Si todos los ángeles que son enviados asisten 924
Art. 4.—Si todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados 926

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 113.—Los ángeles custodios 926

CUESTIÓN 113.—De la guarda de los ángeles buenos 940

Art. 1.—Si los hombres son custodiados por los ángeles 940
Art. 2.—Si a cada hombre custodiado corresponde un ángel custodio distinto 943
Art. 3.—Si guardar a los hombres pertenece exclusivamente al ínfimo orden de ángeles 946
Art. 4.—Si todos los hombres tienen su ángel custodio 948
Art. 5.—Si el ángel custodio es asignado al hombre en el momento de nacer 950
Art. 6.—Si el ángel custodio se aleja a veces del hombre 952
Art. 7.—Si los ángeles se duelen de los males de aquellos a quienes guardan 954
Art. 8.—Si puede haber lucha o discordia entre los ángeles 956

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 114.—Los demonios tentadores . . 959

I. La existencia de los demonios tentadores 959
II. La tentación diabólica 962
III. Extraordinarios recursos diabólicos para engañar o dañar al hombre 963

CUESTIÓN 114.—De los demonios tentadores 968

Art. 1.—Si los hombres son combatidos por los demonios 968
Art. 2.—Si el tentar es oficio del diablo 970
Art. 3.—Si todos los pecados se cometen por instigación del diablo 972

Págs

Art. 4.—Si pueden los demonios seducir a los hombres por medio de milagros verdaderos 974
Art. 5.—Si los demonios, al ser vencidos por alguno, desisten por ello de combatirle 978

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 115.—La actividad de los cuerpos 980

CUESTIÓN 115.—De la acción de la criatura corporal 985

Art. 1.—Si hay algún cuerpo activo 985
Art. 2.—Si en la materia corporal hay algunas razones seminales 990
Art. 3.—Si los cuerpos celestes son causa de lo que acontece en los cuerpos inferiores 993
Art. 4.—Si los cuerpos celestes son causa de los actos humanos. 997
Art. 5.—Si los cuerpos celestes pueden influir hasta en los demonios 1000
Art. 6.—Si los cuerpos celestes imponen necesidad a las cosas sometidas a su acción 1003

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 116.—El hado 1007

I. Razón de esta cuestión 1007
II. Noción y sentido del hado 1007
III. Doble aspecto o acepción del hado en la literatura cristiana 1009
IV. El hado, la providencia y la causalidad 1009
V. Bibliografía sobre el hado 1010

CUESTIÓN 116.—Del hado 1010

Art. 1.—Si el hado existe 1011
Art. 2.—Si el hado está en las cosas criadas 1014
Art. 3.—Si el hado es inalterable 1016
Art. 4.—Si todas las cosas están sujetas al hado 1018

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 117.—De la participación del hombre en el gobierno divino del mundo 1020

CUESTIÓN 117.—De lo perteneciente a la acción del hombre 1023

Art. 1.—Si el hombre puede enseñar a otro hombre 1023
Art. 2.—Si puede el hombre enseñar a los ángeles 1029
Art. 3.—Si el hombre es capaz de alterar con el poder de su alma la materia corporal 1031
Art. 4.—Si el alma del hombre separada puede al menos mover localmente los cuerpos 1034

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 118-119.—Propagación del hombre por el hombre 1037

I. Marco mental en que están escritas y se han de leer estas cuestiones de la «Suma» 1037
II. Contenido de las cuestiones 118 y 119 1039

Págs.

CUESTIÓN 118.—De la propagación del hombre por el hombre, respecto del alma 1045

Art. 1.—Si el alma sensitiva se transmite seminalmente 1045
Art. 2.—Si el alma intelectiva es causada seminalmente 1050
Art. 3.—Si las almas humanas fueron creadas simultáneamente al principio del mundo 1055

CUESTIÓN 119.—De la propagación del hombre respecto del cuerpo. 1059

Art. 1.—Si alguna parte del alimento se convierte en verdad de la naturaleza humana 1059
Art. 2.—Si la sustancia seminal se forma del alimento sobrante. 1068

APÉNDICES:

I. Notas complementarias 1073
II. Influjo de la causa primera en el obrar de las causas segundas 1119

SENTIDO DEL PRESENTE COMENTARIO

El investigador actual que, queriendo conocer la doctrina total de Santo Tomás acerca del hombre, se contentara con leer este tratado *De homine* de la SUMA TEOLÓGICA, quedaría en gran parte decepcionado y formaría un juicio erróneo acerca de la antropología tomista. El pensamiento antropológico de Santo Tomás se halla disperso, aun dentro de la vasta síntesis que es la SUMA, a todo lo largo de sus tres partes. En concreto, la *Prima secundae* desarrolla ex profeso y ampliamente capítulos importantísimos de la psicología humana, como son los del acto humano, la libertad, la vida afectiva y los hábitos que modifican la conducta humana; y en la *Tercera Parte*, al estudiar al Hijo del hombre, vuelve en una rápida pero profunda visión a revisar capítulos importantes de la psicología.

La antropología tomista estudia al hombre desde dos puntos de vista, a la luz de dos disciplinas situadas en un grado de abstracción diverso: la metafísica y la psicología, como ciencia natural y experimental.

El estudio de la espiritualidad del alma y el modo propio de la vida del espíritu es algo a lo que sólo puede accederse por vía metafísica y caminando a través de una deducción rigurosa. En este orden, la psicología tomista comporta unas conclusiones, unos análisis, una sistemática difícilmente superables y menos rectificables.

El estudio del hombre como entidad sensible, como ser vivo, como animal, en sus estructuras, mecanismos y comportamientos psico-fisiológicos y en su ser social, cultural, progresivo, es objeto de estudio experimental, inductivo y estadístico. En esta perspectiva, la psicología tomista, fruto de una inducción no pocas veces insuficiente, de una experimentación forzosamente limitada a los medios técnicos del siglo XIII y con una documentación histórica y etnográfica a todas luces elemental, tiene mucho que ampliar, integrar y matizar. Precisamente es en estos campos—el de la estructura y dinámica psico-fisiológica y el del acondicionamiento social-cultural de la conducta huma-

na—por donde ha discurrido lo más importante y válido de la investigación científica actual en torno al hombre.

La gravedad de la revolución cartesiana consiste precisamente en haber escindido totalmente el mundo del espíritu del de la materia, haciendo que toda la psicología fuera reducida, alternativamente por unos o por otros, a metafísica idealista casi siempre o a biología, cuando no a pura mecánica.

El pensamiento contemporáneo, en el que se ha llegado a una increíble especialización de funciones, siente, sin embargo, y cada día con mayor urgencia, la necesidad incoercible de retornar a la unidad del hombre, impulsado no sólo por la realidad de las cosas, sino por una visión *más dinámica* y sintética de toda la realidad.

Un comentario, pues, al tratado antropológico de la SUMA TEOLÓGICA supone no sólo una exposición clara, accesible al hombre moderno, del pensamiento tomista, para su comprensión histórica, sino una presentación de sus aspectos caducos y de sus valores permanentes, una apertura y una posibilidad de continuidad con el estado actual de las investigaciones. Esta labor, empero, es de unas proporciones gigantescas y excede la capacidad de un solo hombre y aun las de una generación entera

El *intento mismo* está erizado de dificultades. No se trata, en efecto, de un cambio de terminología. Tampoco es cuestión de fáciles yuxtaposiciones, sin continuidad real de contenido ni de distinciones sutiles que disocien las razones de los hechos y desvirtúen el sentido de los principios tanto como el de los datos primarios de experiencia. No se pueden declarar hoy equivalentes, por ejemplo, la teoría de los espíritus animales y las modernas explicaciones neurofisiológicas acerca de la conducción nerviosa so pretexto de que *ninguna* de las dos interpretaciones nos revela la esencia profunda del fenómeno. Es igualmente ingenuo querer reducir el par freudiano de instintos de vida e instintos de muerte a los apetitos concupiscible e irascible de la escolástica.

Por otra parte, los concordismos basados en puras apariencias y las comprobaciones demasiado particularizadas de afirmaciones o hipótesis muy universales encubren más pereza que ansia de verdad, y, quizá por ello mismo, no pueden llegar a mirar mundos tan distintos hoy día como el de los escolásticos y el de los experimentalistas.

La escolástica se ha preocupado casi exclusivamente de estudiar los fenómenos psicológicos desde el punto de vista de la causa formal. Busca definiciones esenciales y procura encajar sus explicaciones dentro de la *dinámica* de los principios del ser en general y del ser móvil (acto y potencia) en particular.

Basándose en el análisis del movimiento como paso de la potencia al acto, busca en todo movimiento vital la potencia de la que procede y el acto que lo especifica. El *substratum* anatomo-fisiológico es reconocido, pero acerca de él no hay sino afirmaciones vagas y elementales.

La psicología experimental, en sus diversas ramas, ha avanzado, por el contrario, en la línea de las causas material y eficiente y ha tendido a formular definiciones genéticas; le interesa más el modo de producirse un fenómeno, el conocimiento experimental de las estructuras anatomo-fisiológicas en juego, los procesos que correlacionan unos fenómenos con otros y que determinan históricamente el comportamiento de los individuos. que los objetos formales y los principios generales del ser.

Dando, a estos efectos, por buena una conocida conceptualización, diríamos que hay en la psicología escolástica un tipo de análisis ontológico, que subsume los fenómenos en las leyes generales del ser y en sus modos intrínsecos (potencia-acto, materia-forma, substancia, cualidad, facultad, acción, conocimiento, apetito, etc.), mientras en la psicología experimental domina un tipo de análisis empirológico (empírico-métrico o empírico-esquemático, según los casos), con arreglo al cual los fenómenos se reducen a categorías de observación y medición, a modelos experimentales y a esquemas.

De todo lo cual se deduce que, *en principio,* no debería existir oposición excluyente entre ambos modos de acceso y de explicación de la realidad humana y vital. Históricamente, sin embargo, tal oposición se da. ¿Causas?

Por parte de los escolásticos nunca, que sepamos, se ha negado la legitimidad del estudio experimental del compuesto humano; pero rarísima vez se le ha concedido la atención debida. y con frecuencia se han preocupado más de la *refutación* de la metafísica, inconsecuentemente profesada por determinados experimentalistas, que de la *integración* de sus descubrimientos y experiencias. Por parte de los psicólogos científicos ha habido, con demasiada frecuencia. una visión absolutamente unilateral de las cosas.

Todo avance ha supuesto una ruptura con un tipo de explicación que, por el hecho mismo de su pacífica posesión, se suponía definitiva. Esta ruptura, si se hubiera dado dentro de una visión científica abierta a la autorrectificación, a las nuevas revisiones, al desarrollo, en fin, no hubiera sido nunca una ruptura total, de consecuencias fatales. Por desgracia, la unilateralidad de la visión humana ha hecho que cada científico, cada experimentalista, haya pretendido renovar el panorama entero de la ciencia desde su rincón o su descubrimiento. Los matemáticos han matematizado el universo: los psicoanalistas lo han

psicoanalizado. Con frecuencia los científicos han querido apuntalar filosóficamente su ciencia con presupuestos metafísicos que venían a negarla. Meyerson ha mostrado la contradicción viva que existe entre el idealismo expresamente profesado por muchos científicos y el realismo implícito inequívocamente en su labor científica.

La especialización necesaria ha venido a complicar aún más las cosas, imponiendo un alejamiento mutuo entre los diversos cultivadores y una eliminación progresiva de las posibilidades de síntesis.

Y, sin embargo, la síntesis es posible, necesaria y urgente.

Estos comentarios no pretenden haberla realizado. Ni siquiera está intentada. Nuestro propósito es preliminar a esta síntesis; consiste sobre todo en presentar, alternativamente o mezcladas a veces, la visión de las cosas según Santo Tomás y según la ciencia experimental. Del primero hemos querido presentar lo más válido y permanente de su pensamiento (en los temas de más actualidad) tal y como puede colegirse a través de los últimos estudios. Aquí y allá hemos señalado la posible convergencia de Santo Tomás con determinadas direcciones de la psicología moderna o posibles puntos de contacto. De la psicología científica hemos traído en breve síntesis las conclusiones actualmente más elaboradas en torno a determinados temas.

Ni se crea por lo dicho que desconocemos o subestimamos la labor meritísima que dentro de la investigación experimental se ha llevado a cabo por científicos católicos, como Gemelli o Michotte. Escuelas como la del Sacro Cuore de Milán o el Instituto de Psicología de Lovaina pueden presentarse como modelos de rigor científico dentro de una visión filosófica general en continuidad con la teología católica. Pero su labor se ha realizado casi enteramente de espaldas a la gran tradición escolástica.

Igualmente, el estudio del psicoanálisis emprendido por Dalbiez desde el aristotelismo o la revisión e integración de determinados conceptos y experiencias de la *Gestaltheorie,* o de la psicología genética, realizada por Fabro dentro del tomismo, pueden considerarse en lo fundamental trabajos definitivos. Pero permanecen excepcionales, aislados. La integración decisiva y ambiciosamente total es una empresa aún por hacer.

El presente comentario está concebido, como el que hicimos al *Tratado de las pasiones,* a base de una *Introducción general,* en la que se desarrolla de modo más o menos sistemático el pensamiento tomista, procurando en lo posible seguir el orden del tratado que se comenta.

El ejemplo que en orden al progreso de la ciencia nos dan los investigadores actuales de trabajo en «equipo», cada día se

hace más necesario en todos los campos del saber científico. Nuestro comentario es también fruto de una colaboración. Con gratitud y justicia hacemos mención de la que nos han prestado los PP. Armando González y Fernando Soria, O. P., así como la de nuestro discípulo en la Escuela de Psicología de la Universidad de Madrid Agustín Cordero.

Finalmente, entendemos que esta colaboración no debe quedar limitada a los que han participado en este trabajo, sino que pretende comprometer a todos los que se interesan por estos problemas. La crítica o la aportación de nuevos datos o de otros puntos de vista son también para nosotros formas de colaboración.

M. UBEDA PURKISS, O. P.

Colegio Mayor Santo Tomás de Aquino, Ciudad Universitaria de Madrid, fiesta de San Alberto Magno de 1958.

INTRODUCCION AL TRATADO DEL HOMBRE

INTRODUCCION AL TRATADO DEL HOMBRE

I. Concepto del hombre a través de la historia

Pocos temas han sido tan aludidos como el del hombre a lo largo del pensamiento filosófico. Acaso porque ninguno resulta más inevitable. Sujeto, al fin y al cabo, de toda filosofía, no es extraño que en ella se insinúe insistentemente la presencia humana. Pero, en cambio, sí sorprende, al pronto, que haya tardado mucho tiempo en constituirse en objeto de ese mismo filosofar, y, aun entonces, lo haya hecho con evidente recelo y embarazo. Ello tiene una honda motivación psicológica, que explica—o ayuda, al menos, a entender—su dimensión histórica. Aún más, supone sistemáticamente la respuesta a esta previa cuestión antropológica: ¿puede el hombre plantearse con plena objetividad el problema de sí mismo?; ¿puede constituirse en término de una teoría sobre su propio ser?; o más bien, ¿el problema carece de sentido o de solución porque el hombre resulte, sin más, diáfano a sí mismo o porque sea constitutiva problematicidad irresoluble?

No son éstas preguntas a que deba responderse ahora, cuando el interés se limita a intentar una ojeada en torno a las confecciones históricas sobre el hombre, que nos permita encuadrar en su justo ambiente y apreciar con la posible exactitud la aportación tomista que significa el tratado *De homine*.

La incuestionable verdad histórica es que, aparte de esa perenne matización humana que impregna, por naturaleza y desde siempre, toda la actividad del hombre, éste no es el primer objeto con que la filosofía se encuentra temáticamente. Desde luego, tampoco es el pensamiento filosófico, sino el religioso o el mítico, el primero en abordarle. Como sucedió en los otros dos grandes problemas, el de Dios y el del mundo, las concepciones filosóficas aparecieron muy tardíamente, después de un largo proceso de secularización. Y es curioso advertir que tampoco, en este estadio de la explicación prefilosófica, el hombre fué directamente objeto de consideración, aunque acaso fuera el eje en torno al cual giraba toda otra interpretación. Existen una cosmogonía y una teogonia, pero no una antropogonía. Es que el ser humano tan inconscientemente se constituye en centro, que acaso no otorgue validez o importancia más que a lo que observe en conexión con él, y, sin embargo, se le escape la cuestión medular de su propio ser independiente de todo, por falta de perspectiva para su consideración. La realidad se revela a las primeras inquisiciones precientíficas, sumida en una red de relaciones reversibles.

Todo parece incluído en mutua conexión: el mundo está sometido a los dioses y por ellos regido, y, sin embargo, las oscuras fuerzas físicas—el caos o la noche, por ejemplo—le preceden o producen [1].

---

[1] Cf. L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris 1923) p.30-40.

La transferencia intelectual recíproca es tan notoria, que al hombre le es posible una divinización con tanta mayor facilidad cuanto que los dioses están, a su vez, antropomorfizados. O son el resultado de una humana simbolización de fuerzas naturales, que pierden así su carácter de amenaza inquietante. Aristóteles, con indudable intención irónica, lo hace notar: «Hesíodo y los demás teósofos..., de los principios han formado a los dioses, y los dioses han producido las cosas» [2].

En la casi inextricable trama de mitos religiosos van destacándose notas que importa subrayar, porque constituyen una dirección para el futuro pensar filosófico sobre el hombre. Aparece el hombre ante los dioses como un mero juguete de sus veleidades; el azar y la arbitrariedad rigen su vida y su destino. Frente a este «divino desorden» va apareciendo la racionalización; la justicia como ley de Zeus se afirma ya en los cantos hesiódicos, y la regla ideal que dictamina la moderación frente a la violencia hace posible el establecimiento de una moralidad que regule las relaciones de los hombres entre sí y con la divinidad.

He aquí un primer carácter de lo humano que empieza a destacarse: su relación a una norma de conducta. Una buena legislación —la εὐνομία—constituye el ideal de las nuevas comunidades que surgen, y eminentes legisladores tratan de organizarlas políticamente.

No sólo en sus relaciones con los dioses, sino también en las que le ligan a la naturaleza, el hombre va encontrándose a sí mismo precisamente en la medida en que también ahora va descubriendo o imponiendo su ley a las fuerzas caóticas de la naturaleza. Como señala León Robin [3], se nota un esfuerzo por descubrir entre las realidades una relación de subordinación, un fondo común de las cosas, que servirá de base a todo el devenir ulterior; un principio interno de producción, que conservará a las cosas sus propiedades y se organizará definitivamente en sistema de relaciones estables. El hombre ha tratado de dominar las fuerzas naturales para utilizarlas, y él mismo ha quedado inscrito en el sistema de leyes universales que todo lo rigen. Tiene, más bien es una φύσις, en principio, sin posibilidad de afirmarse personalmente, como distinto de la común naturaleza.

Hay una tercera característica que suele destacarse demasiado poco, como origen de un posible acercamiento del hombre a la inquisición de sí mismo. Si resulta innegable que éste es problema último para la indagación filosófica, no debe pensarse que ni siquiera se observe en sus actividades o en las manifestaciones a que su relación con otros hombres da lugar. En toda la literatura épica del mundo griego parece vibrar con acentos especialmente cálidos la afirmación del hombre en su dinamicidad y vitalidad pasional. Esta, más que su ser, su origen o su destino, es la faceta que se pone especialmente de relieve. Recuérdese el inicio del primer monumento de la literatura griega: Μῆνιν ἄειδε,θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος [4]. La cólera de Aquiles, como luego su valentía, su ligereza o la astucia de Ulises, he ahí la presencia de lo humano que se hace resaltar. Una urdimbre de pasiones, junto a la exaltación de cualidades físicas—que en todo caso tienen un marcado sentido de factores de dominio—está en el fondo de toda la literatura heroica.

[2] ARISTÓTELES, *Metaphysica* 2,4 (BK 1000a9-12).
[3] L. ROBIN, o. c., p. 32-38.
[4] HOMERO, *Ilíada* cánt.1,1.

Cuando, tras un proceso lento y todavía no del todo aclarado, el pensamiento filosófico va abriéndose paso a través de todo ese maravilloso mundo mágico, es de nuevo la naturaleza el primer objeto que atrae la atención de los sabios. Se ha despertado una actitud teorética, contemplativa, en la que resulta perfectamente explicable que no sea el propio sujeto el primer término de consideración. El enfrentamiento a algo extraño, conservándose incólume e inimplicado, es una postura *psicológica* e históricamente primaria para el hombre. Al mundo físico se le ve sencillamente estando ahí y reclamando, por de pronto, la atención. La metáfora visual que encierran todos los términos expresivos de la primera actitud científica (νοεῖν, δεῖν θεωρεῖν), es, en este sentido, instructiva.

Ahora bien, la *ocupación* inmediata con la naturaleza física no implica sistemáticamente una despreocupación por el hombre mismo. No se le destaca como objeto particular—o mejor todavía, como sujeto—, pero tampoco se le desecha; sencillamente, se le considera una cosa más, ni más ni menos problemática que otras, integrando la gran realidad universal de la φύσις. Desde un punto de vista de explicación filosófica, esto no parece dudoso, aun considerando como cierto que haya sido primitivo y perenne, como ideal griego, la consecución del hombre perfecto. Parece, en cualquier caso, seguro que el hombre helénico trató antes de «formarse» que de conocerse.

Al primario contemplar de formas sigue muy pronto la explicación racional. El *Logos*, el gran hallazgo del genio griego, va a incardinarse y dar sentido a la naturaleza toda, que se convierte así en un *cosmos* transido de razón, conformado por una ley universal, de la que tampoco el hombre como objeto físico podrá evadirse. Un único principio lo rige todo. El ποινὸς λόγος de Parménides es razón común del hombre y del mundo. Todavía Demócrito establecerá una paridad entre la naturaleza física y la educación humana, porque «la educación conforma al hombre, pero la conformación produce naturaleza» [4].

Frente al principio físico—ἀρχή—explicativo, desde el punto de vista material, de la realidad de la φύσις, se llega así al νοῦς como alma, principio también universal, pero espiritual y rector del mundo, «separado para que impere», decía Anaxágoras.

La introducción del alma da pie para interpretar la realidad toda como un fenómeno vital. La vida es, desde ahora, un nuevo aspecto que se revela como una misteriosa presencia inasible, constituyendo el gran fondo de todo. Quizá es Heráclito quien primero se percata de ello y descubre la vida—simbolizada en el fuego inestable, pero inextinguible—como una lucha agónica con la muerte, que se impone a veces, pero sin llegar nunca a dominar del todo: «Para las almas es la muerte convertirse en agua; para el agua es la muerte volverse tierra. Pero de la tierra se hace el agua; del agua, el alma» [5]; esa alma cuya medida es tan profunda que el hombre no puede encontrar sus límites por ningún camino [7]. Como quiera que sea, el hombre ha advertido esa presencia indefinida, y la ha advertido, sobre todo, en sí mismo. Con todas las reservas que sea preciso guardar en torno a un pensador cuya doctrina tan escasamente nos es conocida, puede pensarse que el propio Heráclito sintió la necesidad de realizar

[4] H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 7.ª ed. (Berlín 1954); 33 B (t.2 6.152-63).
[5] Ib.: 36 B (t.1 p.156).
[7] Ib.: 45 B (t.1 p.161).

esa indagación—sin embargo, insatisfactoria—en su propia interioridad humana: «Me he buscado a mí mismo», nos dice [8].

En todo caso, es cierto que a la primitiva concepción del cosmos universal y animado sigue la consideración del hombre como un microcosmos, en que aquel orden se refleja con su doble carácter de φύσις y de νοῦς. Entre ambos mundos no hay oposición, por de pronto, sino, al contrario, una analogía que permite la inteligibilidad del uno por el otro. Pero queda ya establecida una distinción. Es la primera constatación filosófica de dos planos—el físico y el humano—que permitirá una consideración aislada de éste. Tal consideración empieza estableciendo, sin más, una transposición del doble principio cósmico, sólo que polarizado en dos extremos antagónicos. La tensión dualística en el hombre, que va a perdurar a todo lo largo de la filosofía, aparece ya en estos primeros momentos de acercamiento a lo humano. Acaso en ello haya tenido también un influjo decisivo la tradición mítico-religiosa. Frente al equilibrio armónico que significaba la religión apolínea, la aparición del mito de Dionisos y la aceptación, como forma de vida, de la nueva religión que ofrecía al hombre la liberación y salvación de su alma, tras un proceso purgativo de castigo y abandono del cuerpo, la dualidad se instaura definitivamente en la historia. El elemento órfico, con supervaloración del alma, prevalecerá en algunas ocasiones: así, en el pitagorismo y acaso en la doctrina de Parménides. En otras—Demócrito y atomistas—, el alma misma será atraída y sumida por la naturaleza, sometida, como principio material, a la inamovible ley de la necesidad.

Pero, en todo caso, el hombre aparece como un ser en que la lucha es ineludible. La aseveración de Heráclito, el πάντων πατήρ ὁ πόλεμος se torna también aplicable, seguramente en primer término, a la realidad misma del hombre.

En este paulatino movimiento que hemos presenciado desde la realidad del cosmos a la del hombre hay un momento en que el tránsito parece fundamentalmente realizado: es el de la aparición de la sofística. La especulación filosófica se centra en el hombre, que, lejos de ser reflejo y, por tanto, como una concreción del universo, se convierte, según la expresión de Protágoras, en su medida. Sin embargo, apenas puede decirse que se haya llegado a un enfrentamiento con el hombre mismo, en su ser individual y constitutivo. El tránsito ha sido más bien de un naturalismo a un humanismo; no es el yo objetivo lo que se ha descubierto, sino las leyes genéricas de lo humano, el concepto de *Humanidad*, «esencialmente vinculado—como observa Jaeger [9]—a las características del hombre considerado como ser político, y connotando también esencialmente a un significado de educación y formación humanas. De aquí que lo que interese del hombre sea siempre su aspecto de alteridad, en vista a una imposición y prestigio ante la sociedad. Si se le mira individualmente, es sólo en cuanto inserto en aquellas dimensiones—política, retórica—que le hagan brillar ante sus semejantes. La apariencia, pues, y no la realidad constitutiva del ser mismo del hombre, es lo que importa destacar a los sofistas, lo mismo que es la opinión, la ciencia aparente—φαινομένη σοφία, como interpretará Aristóteles [10]—, el tipo de su conocimiento.

[8] *Ib.* : 101 B (t.1 p.173).

[9] W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Trad. esp. del «Fondo de Cultura Económica», 2.ª ed. (1946) t.1 p.13.

[10] *Metaph.* 3 c.2 (Bκ 1004b18).

Sócrates comparte con los sofistas su preocupación por el hombre [11], pero realizando, respecto de aquéllos, unos avances decisivos. Frente al interés de formación, fundamental en la sofística, el pensamiento se fija ahora en el conocimiento de sí propio. De la preocupación por el hombre público, que necesita aparentar ante los demás, se pasa a la realidad particular humana. Sócrates ridiculiza, según testimonio de la Apología, a aquellos varones prestigiosos que ni siquiera habían aprendido a conocerse a sí mismos.

El hombre es para él un ser siempre en busca de sí mismo. Pero en una búsqueda marcada con todo el carácter de la autenticidad, no dirigida por los caminos de la opinión, sino de la verdad, tratando de hallar su definición; lo que real y constitutivamente es el hombre. He aquí un primer intento—que no dejará de acarrear peligros—de delimitar dos campos: lo esencialmente humano en el hombre, frente a lo que no es más que apariencia y exterioridad, lo que no es en él humano.

Platón tiene ya, de este modo, iniciado un camino. El ser del hombre es su alma, porque sólo ella es una realidad eidética. El verdadero ser humano es el alma espiritual, porque ella—sólo ella en el hombre—es una idea a quien la existencia compete con igual derecho y la misma exclusividad que a las formas separadas. Lo demás en él, su cuerpo o esas otras formas anímicas que en la alegoría platónica están simbolizadas por el monstruo multicéfalo y el león, son pura exterioridad sin consistencia.

Por eso, la verdad (ἀλήθεια) se ofrece meta o camino frente a la *Doxa;* es el gran medio de liberarse de las amarras que sujetan al alma arrojada de su mundo suprasensible. La ocupación socrática por la ética, su búsqueda de la virtud como sumo bien—realizada ciertamente mediante inquisición científica—, se convierte ahora en indagación de la sabiduría en sí misma. La filosofía permite al hombre percatarse de la vinculación del alma a las ideas y, en definitiva, intenta realizar de nuevo un tránsito a las «islas de la bienaventuranza» [12].

El intento no es del todo fructuoso; «mientras poseamos el cuerpo y el alma esté unida con esa maldad, no podremos alcanzar suficientemente lo que deseamos: la verdad» [13].

El cuerpo, con todo su ímpetu polémico frente al alma, reaparece angustiosamente, cuando en teoría se sabía ya como algo desdeñable y se había conseguido adivinar el medio para desentenderse de él. El mito trágico del Fedro sigue teniendo desoladora vigencia [14]. En la marcha hacia «la llanura de la verdad», el corcel indómito que no «es bueno, hermoso y de pura sangre» se rebela con furia, «haciendo difícil al hombre llevar un tronco así». Sólo el hombre sabio es capaz de dominarlo y contener su desenfreno. «El conductor que hay en nosotros lleva las riendas» y establece así de nuevo un equilibrio. La concepción antropológica de Platón tiene que constatar la presencia de dos elementos—el natural y el espiritual—de los que no ha podido desentenderse, aunque sí los haya jerarquizado dando predominio a lo anímico.

---

[11] PLATÓN, *Fedro* 230 d.
[12] *República* 519 c; 540 b.
[13] *Fedón* 66 b.
[14] *Fedro* 246a-248c.

Aristóteles comienza por trasladar la realidad del mundo eidético al natural, y parece también vincular a la forma el verdadero ser del hombre; pero en un sentido especial, que no obliga a la separación entre dos realidades de naturaleza distinta que tiendan a distanciarse. La forma es la que da al hombre, como a cualquier otro objeto natural, su verdadero ser; es el acto, la ἐντελέχεια, que hace a las cosas ser lo que son. El alma da el ser al hombre, pero el hombre entero *es*, en unidad ontológica y substancial. Y es, ante todo, un ser natural entre las otras cosas de la naturaleza, comunicando con ellas, formando en su conjunto un único orden, logrando por ellas su conocimiento (teoría) y, en fin, obrando con ellas o sobre ellas (práctica).

Nada en el hombre es *aparente* o extrahumano; nada desdeñable como impropio o ajeno, aunque se revele como sumido en la contingencia y sometido a un cambio continuo. Este cambio es algo accidental, porque, afectando a todo el hombre, no llega a lo que en él es substantivo; no le deja como olvidado en una de las etapas del movimiento para llegar a otra cosa no humana; solamente le modifica, actualizando su capacidad perfectiva.

De nuevo aparece la actividad teorética como el gran camino y la suprema aspiración; pero ahora no es el constitutivo ser del hombre lo que se intenta encontrar mediante ella; es el ser perfecto o acabado, que no será, en una primera instancia, alcanzado en su totalidad, ya que se abre al hombre en el límite de sus posibilidades —por lo menos desde el punto de vista de su actividad contemplativa—como una suprema verdad inagotable. Esto hace del hombre un ser tenso, orientado hacia lo divino.

El dualismo cuerpo-alma persiste de alguna manera en la filosofía aristotélica, pero sin argüir la presencia de dos realidades, sino de dos elementos ontológicamente complementarios de una unidad substancial. Todas las funciones humanas implican y revelan esta doble dimensión, que persiste aún en el mismo conocimiento intelectual, incapaz de ser realizado sin una referencia a lo sensible. La ciencia misma no será más que una adquisición de lo universal que existe en la materia. Cuando Aristóteles define una pasión humana—la ira, por ejemplo—, no cree suficiente una descripción física: «el flujo de sangre en torno al corazón», ni una razón abstracta que eluda toda referencia a lo biológico: ὄρεξις ἀντιλυπήσεως. Ambos aspectos han de conjuntarse, llegando así a una razón encarnada [15] (λόγοι ἔνυλοι), porque, en definitiva, eso es el hombre: una forma espiritual existente en la materia, constituyendo una unidad de tal manera indeferenciable, que ni siquiera desde un punto de vista teórico es posible llegar al concepto de uno de los elementos sin hacer referencia al otro [16].

El hombre es naturaleza, pero no sólo eso. Además de tener—o ser—una φύσις, posee una τύχη, un destino que es esencialmente personal y que exige la peculiar afirmación de sí mismo, a través de cada uno de sus actos, para evadirse de la pura contingencia. Por eso es un ser tensivo, en aspiración constante por desligarse de lo puramente material, pero sin lograr romper este vínculo ineludible. La distensión que así se refleja en el hombre existencialmente individuado, más que argüir dualidad, hace referencia a su posición intermedia entre la

[15] ARISTÓTELES, *De anima* 1 c.1 (BK 403a25).

[16] Adviértase que en la misma definición aristotélica del alma hay una referencia necesaria al cuerpo: Ἡ ψυχή ἐστιν... ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (*De anima* 2 c.1: BK 412a27b5)

materia y el espíritu, aquélla limitando su ser y éste acuciándole a dimensiones siempre nuevas y acaso inalcanzables. De aquí la constante exhortación que Aristóteles hace al hombre de que se empeñe en la búsqueda de una ciencia divina, que nunca será plena posesión humana, sino constante ansia insatisfecha.

Por eso Aristóteles cree necesario alentar al hombre a que no desmaye en la prosecución del bien deseado, (ζητούμενον ἀγαθόν) se mantenga siempre en tensión, como arco que apunta a un blanco [17].

La dimensión ontológica del problema del hombre desaparece casi totalmente en la filosofía helenística y romana para dar paso de nuevo a la preocupación moral.

Las escuelas postsocráticas—cínicos y cirenaicos—, el estoicismo, epicureísmo o escepticismo, coincidirán fundamentalmente en esto: más que saber lo que el hombre es constitutivamente, les importa averiguar su modo de vivir o la ley que le rige y conforma. Pero, a su vez, lo ético está vinculado a lo natural hasta tal punto que sus leyes son comunes. Una misma racionalidad lo impregna todo. Entonces, puesto que el ideal para el hombre se centra en su conducta y ésta ha de amoldarse a la *norma* natural, la fórmula viene a coincidir con la expresión estoica: «Vivir conforme a la naturaleza». Esto para el hombre vale tanto como afirmarse frente a todo lo que es artificio o convención. O frente a lo que es impulso pasional contrario a la razón. Por eso, cuando el hombre se mantiene indiferente—ἀδιάφορον—a todo lo que no sea él mismo—las riquezas, la salud, el dolor...—, encuentra la plena libertad y autosuficiencia. Realiza el nuevo concepto del sabio, a quien nada conmoverá ni comprometerá en su autarquía perfecta. Sabrá despreciar los honores y la calamidad, sobreponerse a sus pasiones y, si es preciso, para evitar la turbación, suspender su juicio ante la verdad. Frente a la aspiración sofística de figurar e intervenir en la sociedad, aun a costa de perderse en la pura ficción de lo apariencial, el hombre busca ahora la despreocupación, la tranquilidad—εὐθυμία—el ser en sí mismo, sin importarle nada de lo que está en torno suyo. Se recordará con fruición, aplicada al hombre, la metáfora que Parménides y Empédocles habían referido al ser: «una esfera perfecta, orgullosa de su equilibrada redondez» [18].

Contentémonos—dirá Epicuro—con ser hombres, plenamente hombres: querer elevarse más alto, obrar mejor, es una ambición no menos funesta que insensata» [19].

El hombre aislado, con el menor número de necesidades posible, hasta con el menor número de aspiraciones y cuidados (el que Diógenes el cínico no podía encontrar entre las multitudes agobiadas de intereses), es ahora el ideal de las nuevas escuelas.

Esta afirmación de sí mismo no destruye—aunque se desentienda de ella—la sociedad. Al menos en la concepción estoica, puesto que la razón humana es la razón universal del mundo, el hombre queda inscrito automáticamente en la comunidad cósmica que abraza a los dioses y a los hombres. Queda igualmente inserto en un cosmopolitismo universal—por encima de las restricciones de la πόλις—, porque una es la naturaleza humana, y única la razón común.

En último término, el hombre adquiere conciencia de que en él se

[17] *Ethic. Nic.* I c.1 (BK 1094a25).
[18] MARCO AURELIO, *Soliloquios* 12,3 y 8,41.
[19] JOYAU, *Les grandes philosophes: Epicure* (París 1910) p.163.

da el perfecto equilibrio con la naturaleza: está en armonía con ella. Pero, por eso mismo, lo individual que se trataba de subrayar queda en cierta medida diluído, y el hombre perdido de nuevo en la realidad cósmica universal.

Un paso decisivo en la consideración antropológica es el que origina la aparición del cristianismo. Sin desvincularse totalmente de las antiguas concepciones, cuya influencia veremos perdurar a lo largo de toda la posterior filosofía, ideas totalmente inéditas, procedentes de la Revelación, permitirán descubrir en el problema dimensiones absolutamente insospechadas.

Casi simultáneamente confluyen en el pensamiento occidental los primeros influjos del hebraísmo precristiano y las doctrinas evangélicas, que, tanto como las ideas, modularán las futuras formas de vida.

Tal coincidencia permite una más rápida incorporación a la filosofía de los nuevos conceptos teológicos, al mismo tiempo que una pronta utilización a los fines apologéticos, de las verdades que la especulación filosófica había establecido.

Las escuelas alejandrinas, donde se habían unido al platonismo filosófico conceptos de origen bíblico, tienen, por lo menos, este gran mérito. El cristianismo tendrá que hacer mucho más; pero encuentra, en este sentido, iniciado el camino.

Desde nuestro punto de mira, la compenetración filosófico-teológica ha de ser fructuosísima para una posterior consideración del hombre, en vista de los datos sorprendentes que descubre la Revelación. Por de pronto, aparece el gran concepto de la creación. Todo es obra de Dios; de una manera especial el hombre, que, además, es imagen y semejanza suya. El ser humano es el rey de todo lo creado, que debe supeditársele como él ha de someterse al supremo Señor, de quien es siervo. El hombre fué creado impasible y feliz, amigo de Dios; pero perdió, por el pecado, sus privilegios. Desde entonces, la angustia de su mal y la esperanza de una futura salvación inquietan simultáneamente su vida. He ahí el gran legado bíblico.

Pero, sobrepasándole infinitamente, aparece la teología del hombre cristiano, que en las cartas de San Pablo adquirirá su primera gran expresión: el hombre no sólo depende de su Dios creador, sino que además, y a través de la Humanidad de Cristo—el *Homo novissimus*—está unido a El. No es ya siervo, sino hijo de Dios. Dios es el centro del universo y constituye, sobre todo para el hombre, la gran *llamada*, la única meta de su ser y de su felicidad. Cada alma humana tiene un valor infinito y una responsabilidad individual. Debe sobreponerse a la ley del pecado—que es la ley de la carne—, pero en la seguridad de que, haciéndolo, salvará también al propio cuerpo, llamado igualmente a la resurrección y al gozo eterno, porque, en definitiva, el cuerpo no es algo ajeno al hombre.

El posterior desarrollo apologético de la teología, así como las controversias en torno al gran problema trinitario, a la persona del Cristo o a su encarnación, presentes en toda la patrística, van, poco a poco, fundamentando racionalmente conceptos que permiten la gran síntesis agustiniana.

Síntesis ante todo de la filosofía antigua—principalmente platónica—con las nuevas ideas cristianas. De aquélla habían recibido la noción de un *cosmos*, en cuyo ámbito el hombre contempla o crea un orden invariable. Frente a esa idea, tan cara al espíritu griego, la

visión de San Agustín, por influjo cristiano ahora, es esencialmente teocéntrica. El mundo, en su ser y en sus leyes, en su origen y en su fin, pende de Dios, el Señor personal y próvido que todo lo gobierna suavemente. Un Dios que es, sobre todo, Salvador del hombre en primer término, pero en más amplio sentido de todo lo creado. La visión paulina de la naturaleza, en ansia y trance por la venida del Redentor, persiste vigorosamente en toda la ideología cristiana.

Dios es, para Agustín, el gran objeto de la filosofía. Y luego el hombre, constituído en cabeza y rey de todo, admitido a la suprema gracia de la filiación divina. De aquí su primera ardiente aspiración: «Dios siempre el mismo, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria» [20].

He aquí los dos grandes objetos de la especulación agustiniana.

Pero ¿qué es el hombre? Ante todo, un problema, un gran misterio, a cuyo fondo intentará San Agustín asomarse con un inquietante anhelo: «Quis homo est, quilibet homo, cum sit homo?» [21]

Para solucionar el enigma no hay más que un camino: el de la interioridad. «Nadie sabe lo que es el hombre sino el espíritu del hombre que está en él mismo [22]. Por eso, a la contemplación—que era la característica actitud ante el mundo—sustituye la reflexión, la vuelta hacia sí mismo para encontrar en su interior la verdad que allí habita [23].

El propio mundo exterior invita al hombre a adentrarse en sí mismo, para encontrarse y encontrar a Dios; «le llama de las cosas exteriores a las interiores, de las inferiores a las superiores» [24].

Pues bien, el hombre que se ha advertido como problemático, que se ha encauzado por el camino de su intimidad, como único método para aclarar el misterio de su ser, puede ya reiterar la pregunta: «Quid ergo sum, Deus meus, quae natura sum?» [25] La naturaleza primero: quizá no se ha advertido suficientemente que San Agustín se pregunta y trata de hallar la esencia del hombre antes de descubrirle en sus actividades, en su constitutiva ordenación a Dios.

A primera vista, el hombre es sólo su alma, no el cuerpo. «El hombre—nos dice—, según aparece al hombre, es un alma racional que usa de un cuerpo mortal y terreno» [26]. El cuerpo ni siquiera siente; es el alma quien obtiene la sensación mediante él [27]. Si ello es así, el doble objeto de su conocimiento («noverim te, noverim me») puede sustituirse con más propiedad por su otra fórmula famosísima: «Deum et animam scire cupio... Nihil amplius» [28].

Hay en esta preponderancia extremada del alma sobre el cuerpo un clarísimo influjo platónico. ¿Puede decirse, sin embargo, que se da en el pensamiento agustiniano una plena sustitución del hombre por su alma, una abolición del cuerpo como elemento constitutivo? A pesar de la claridad de algunos textos, seguramente no. San Agustín gustaba designar—lo dice expresamente [29]—un todo por su par-

[20] SAN AGUSTÍN, *Soliloquios* 2,1,1 : ML 32,885.
[21] *Conf.* 4,1,1 : ML 32,693.
[22] *Conf.* 10,5,7 : ML 32,782.
[23] *De vera relig.* 39,72 : ML 34,154.
[24] *In Ps.* 145,5 : ML 37,1887.
[25] *Conf.* 10,17,26 : ML 32,1332.
[26] *De moribus Ecclesiae* 1,27,52 : ML 32,1332.
[27] *De Genesi ad litteram* 12,16,33 : ML 34,467.
[28] *Sol.* 1,2,7 : ML 32,872.
[29] *De Trinitate* 7,4,7 : ML 42,939.

te mejor. Así lo hacía también cuando al alma llamaba «mente» —*mens*—, a pesar de que este vocablo designaba, para él, no todo el hombre ni toda el alma, sino lo más excelente de ella [30]. Por eso, puesto que «lo principal en nosotros es el espíritu» [31], bajo esta denominación es posible designar la total realidad humana, de la que el cuerpo es parte constitutiva. «Son tres las partes de que consta el hombre; espíritu, alma y cuerpo...» [32]. «Pues el hombre, según lo definieron los antiguos, es un animal racional mortal. O, según suelen decir nuestras Escrituras, tres almas, *puesto que agrada designar el todo por su parte mejor*, es decir, por el alma, ya que *el cuerpo y el alma constituyen el hombre entero*» [33].

Debe concluirse que el hombre es una unidad substancial, en cuya definición—y, por tanto, en cuya esencia—entra la referencia a su animalidad, no pudiendo, por eso, considerarse al cuerpo como algo ajeno. Pero todavía más: a la definición clásica añade constantemente el adjetivo mortal. ¿Por qué, si al menos en lo que hay de excelente en él—en su alma—es inmortal? Porque la esencia metafísica de todo lo creado es la mutabilidad, y todo cambio lleva consigo una muerte: hacia lo mejor o hacia lo peor. «Donde encuentres distintos estados, allí se ha verificado alguna muerte, pues la muerte es no ser lo que se fué. Se dice que el alma es inmortal, y lo es, porque siempre vive...; pero su vida es mudable, y, según esta mutabilidad de la vida, puede también decirse que es mortal» [34].

Todo lo creado, incluso el alma, es mudable, porque proviene de la nada. Y por eso, en cuanto no es el acto puro, es *contingente*, es decir, tiene posibilidad de no ser. Pero, a la vez, por su misma mutabilidad puede llegar a ser lo que no era. La contingencia queda así expresada como potencialidad pasiva y como capacidad activa. El hombre, pues, está anclado como en una encrucijada entre la nada y el ser: es «algo-nada», «prope nihil» [35], «non omnino nihil», «abundantia laboriosa», «copiosa egestas». Ello le obliga a estar en una perpetua zozobra, en una inquietante angustia, mientras la temporalidad le atenace y no haya llegado al verdadero ser inconmovible: «Inveni longe me esse a Te in regione dissimilitudinis» [36]. Lejano, pero orientado tensamente hacia ese fin: «Nam vitam beatam appetere, vitam beatam velle, vitam beatam concupiscere, desiderari, sectari, omnium hominum esse arbitror» [37].

Se diría que toda la actividad, como la vida y la filosofía agustiniana, gravita irresistiblemente hacia la beatitud. Como en el pensamiento griego, el ideal de la verdad es el gran medio de conseguir la felicidad perfecta; pero la verdad es Dios mismo, y su búsqueda, fundamentalmente amorosa. La presencia de lo emotivo va siempre íntimamente unida, en el pensamiento agustiniano, a su aspiración a la sabiduría: «¡Oh Verdad, Verdad, qué íntimamente desde la medula de mi alma suspiraba por ti!» [38] Pero aún más: el ser humano, que por su interioridad—«secundum interiorem hominem»—puede

[30] Ib., 14,16,22 : ML 42,1053.
[31] *De fide et symbolo* 10,23 : ML 40,194.
[32] Ib., 10,23 : ML 40,193.
[33] *De Trin.* 7,4,7 : ML 42,939.
[34] *In Io.* 23,23,9 : ML 35,1583.
[35] *Conf.* 12,6,6 : ML 32,827-28.
[36] *Conf.* 7,10,16 : ML 32,742.
[37] *Serm.* 150 n.4 : ML 38,809.
[38] *Conf.* 3,6,10 : ML 32,686-7.

participar de la divina sabiduría, es también interiormente—en lo mejor que tiene—imagen de la Trinidad divina; su mente la expresa en un triple aspecto, que nos revela, a la vez, la íntima estructura anímica y su ordenación esencial a la Divinidad por el camino del amor [39].

Las criaturas, que, para quien tiene el alma bien despierta, incitan a esa búsqueda afanosa, son, al mismo tiempo, un gran obstáculo para llevarla a feliz término: «Los hombres pueden conocer las cosas invisibles de Dios por el conocimiento de las cosas creadas; mas por amor se esclavizan a ellas y, esclavizados, no pueden juzgar...; no mudan ellas su voz; para todos hablan, pero las comprenden aquellos que, recibiendo la voz de fuera, la comparan dentro con la verdad» [40]. El cuerpo, con su sórdida pesadez, impide también la persistencia de este «relámpago de la mirada temblorosa», en cuyo esplendor fugaz quiere el hombre aprisionar la suprema luz inextinguible: «Me arrebataba hacia Vos vuestra hermosura, y luego mi peso me arrancaba de Vos y caía sobre las cosas con gemido» [41].

Por un lado, Dios, la gran Verdad, principio y fin de todo conocimiento humano y el gran objeto que atrae inevitable y amorosamente al hombre—«amor meus, pondus meum»—hacia la suprema bienaventuranza, que será, en definitiva, un gozo en la verdad; «Beata quippe vita est gaudium de veritate» [42]. Y por otra, el cuerpo como cadena y enemigo. Una concepción lastrada todavía de las ideas platónicas.

En definitiva, el hombre, en esta grandiosa concepción teológico-filosófica, reaparece como el ser intermedio, siempre en lucha, porque él mismo es una naturaleza caída, un ser pecador a quien, sin embargo, Dios concede la gracia para su salvación. La vía para evadirse de ese acecho de la naturaleza—para trascenderla y trascenderse—es el amor, que es, en sí mismo, ley suprema para el hombre: «Ama y haz lo que quieras».

La impronta del pensamiento agustiniano, acentuando la interioridad y el voluntarismo, persiste y da sentido a toda filosofía medieval, hasta la aparición de Santo Tomás de Aquino. Y todavía, después que la moderada ponderación de éste haya equilibrado extremismos peligrosos, seguirá presente en el pensamiento que desemboca en la edad moderna.

Ello equivale a presentir inmediatamente la persistencia igualmente constante del influjo platónico. Como ha observado Santo Tomás, San Agustín siguió a los platónicos tan lejos como la fe le permitía [43]. Y le siguen también, hasta donde las ideas teológicas lo consienten, casi todos los pensadores que se mueven en la línea cristiana de la filosofía del primer período medieval.

Este signo platónico agustiniano es el que domina y explica, en gran manera, la problemática y las soluciones medievales al perenne problema filosófico del hombre. Perenne y, por cierto, nada desatendido en estos siglos tan calumniados de oscurantismo antihumanista.

Como ocurría en la doctrina del propio San Agustín, los proble-

[39] Véase un excelente estudio sobre este tema en el P. A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (París 1927), especialmente t.1 p.47-121.
[40] *Conf.* 10,6,10: ML 32,724.
[41] Ib., 7,17,23: ML 32,74..
[42] Ib., 10,23,33: ML 32,793.
[43] Cf. 1 q.8, a.5.

mas que acaparan mayor atención siguen siendo los de Dios y el hombre; éste, considerado—como había hecho el Santo africano—en aquel especialísimo aspecto que podía religarle a Dios; por tanto, como un alma inquieta por el sumo bien.

En Escoto Erigena, San Anselmo, San Bernardo, los Victorinos, Abelardo, la escuela franciscana, etc., la preocupación por el hombre y su salvación es tan fundamental que casi se convierte en exclusiva. Ello obliga a un continuo ahondamiento en la realidad humana, que, por de pronto, es preciso descubrir y conocer en su más profunda raíz.

Abelardo escribirá por eso una obra cuyo título mismo despierta reviviscencias socráticas: «Nosce te ipsum»; y San Bernardo creerá que toda consideración ha de empezar y concluir por sí propio: «que tu consideración comience por ti, y no sólo comience, sino que termine» [44]. El grupo de Chartres es, por otra parte, el más fehaciente testimonio de que la preocupación por lo humano llegó a tener un carácter de totalidad, nada lejano del futuro ideal humanista del Renacimiento.

Características fundamentales de la concepción antropológica medieval son, por una parte, la acentuación del individualismo y de los factores emotivos del hombre, y por otra, la preocupación de encontrar en Dios la coronación de la personalidad humana que se había destacado.

Desde el primer punto de mira, el nominalismo es expresión extrema y acaso raíz explicativa de ese exclusivo afán individualizador: al destruir las ideas objetivas y abstractas, la realidad concreta se pulveriza y desvincula inmediatamente. De este modo, Roscelín no será capaz de concordar la misma unidad divina con la trinidad de Personas, y se verá abocado a afirmar, por ello, una triple realidad en Dios. No por mero azar, el nominalismo va, en gran parte, ligado al voluntarismo: al quitar validez a las ideas universales, pierde automáticamente sentido la concepción de un orden objetivo, en el que el hombre, todo hombre por el hecho de serlo, tenga su lugar y adquiera, en función del conjunto, un sentido. De este modo, el hombre para destacarse, para trascender sobre sí y sobre la naturaleza, tendrá que hacerlo mediante la sola afirmación individual, que, en definitiva, es la afirmación de su voluntad.

La disolución del orden objetivo en el puro subjetivismo se realiza, sin embargo, muy lentamente y no se lleva a cabo en todo su rigor hasta que la postura haya llegado al avanzado extremismo de Occam.

Antes—y es la segunda característica fundamental que habíamos señalado en la idea cristiana medieval del hombre—éste se encuentra en un *cosmos* platónico en su concepción, pero que tiene a Dios por centro y fin. Siempre con el peligro de incluir a Dios mismo en ese orden y, por tanto, con el riesgo del panteísmo, del que Escoto Erígena, por ejemplo, o algunas formas de misticismo apenas podrán evadirse.

Dios es el gran centro estático causante de todo un orden dinámico, que en El cobra realidad y plenitud. Descubrirlo equivale a encontrar el verdadero sentido de toda creación. Aceptarlo y cooperar a la suprema eficacia de esa ordenación es adherirse, libre y gustosa-

[44] SAN BERNARDO, *De consideratione* 2,3: ML 182,745.

mente, al supremo plan divino. He ahí la gran oportunidad y la gran responsabilidad del hombre: sólo él es capaz de inyectar en toda naturaleza la conciencia de su religación a Dios. Porque él es un pequeño mundo—un microcosmos—donde toda la naturaleza se resume y donde toda ella, por consiguiente, puede adquirir sentido de voluntaria unión y de afanosa aspiración a su fin último.

Pero el hombre tiene una nueva dimensión de virtualidad infinitamente mayor: es, sobre todo, imagen de Dios, un concepto que es perenne en todo pensamiento cristiano, porque consta en la primera página de su libro sagrado; pero al que ahora—ya lo vimos también en San Agustín—se intenta llegar por el camino de la razón. El hombre, al conocerse a sí mismo, descubre en su interior una semejanza trinitaria. «Por eso la teología—confirma Gilson [45]—ha ejercido su influencia más extensa y más decisiva sobre la interpretación del hombre, originando lo que se podía llamar, sin demasiada impropiedad, el socratismo cristiano». Este aliento teológico impregna ya toda la posterior consideración sobre el ser humano. Si es imagen suya, su afán supremo ha de ser el de consumar esa semejanza, deificándose, es decir, constituyendo con Dios no una unidad propiamente dicha, porque esto es imposible, pero sí la más íntima de las uniones [46].

De aquí todo el sentido de la ascesis y de la mística medievales. El hombre, en lugar intermedio entre la naturaleza creada y su Hacedor, debe renunciar a aquélla para acercarse a Dios; porque, en efecto, la vuelta a las criaturas, el pecado, le hace desemejante al Creador, le aleja cada vez más de ese hito que es la meta natural de su vida, y entonces está oponiéndose absurdamente a la normal dirección de su camino, que, al pie de la letra, debe ser un «Itinerarium in Deum». La norma justa está, pues, en despreciar el mundo y saciar en Dios el inagotable deseo de felicidad, asimilándosele cada vez más en una gradual ascensión de amor desinteresado...

Frente a la corriente cristiana, que había acentuado, desde Dios, la personalidad humana, que encontraba en El su última perfección; es más, que, mediante la asimilación a la divinidad, había levantado el rango de los objetos naturales por encima de su puro carácter de cosas (la personificación de la naturaleza, tan frecuente entre los pensadores del medievo, es un buen síntoma de ello), la línea del pensamiento árabe-judío señala una dirección marcadamente opuesta: todo es reducido a su puro ser de cosa; se niegan la libertad y la persona humanas; en el caso de Averroes—con su concepción del entendimiento agente único—, hasta la mera supervivencia individual. Si hay una expansión del universo desde Dios y una vuelta a El, esto acontecerá mecánicamente según la interpretación del averroísmo latino. «El hombre es una pieza más en el orden necesario del acontecer, pieza en concordancia con las otras»... «La personalidad no existe. La libertad negaría la realidad inmutable de Dios» [47].

Un puro mecanismo envuelve todo lo creado y al hombre entre ello. Se asienta así el más estricto naturalismo antropológico, que llega a plenitud precisamente cuando, por la línea cristiana, se había afirmado con más rigor el personalismo agustiniano. Fué cabalmente

---

[45] E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (París 1932) p.6.
[46] Cf. E. GILSON, *Saint Bernard* (París 1949) p.IX.
[47] GÓMEZ ARBOLEYA, *Sobre la idea del hombre:* Revista de Filosofía (Madrid 1941) p.547.

entonces cuando circunstancias históricas y geográficas hicieron posible su confluencia y permitieron al genio de Tomás de Aquino calibrar las posibles consecuencias de cualquier extremismo. Su postura tiende fundamentalmente a establecer un justo equilibrio.

Santo Tomás empieza reafirmando la existencia de un cosmos objetivo, en el que el hombre ocupa un lugar perfectamente determinado. Es, ante todo, un ser natural finito. Como tal, está inscrito en el orden común de la naturaleza, forma parte de él y le corona. Está vinculado a los demás seres en una relación mutua que brota de su misma esencia, pero que no le constituye y define. Santo Tomás, en una de sus primeras obras [48], ya dice que ninguna esencia ni principio de esencia puede definirse por su relación.

Pero todo ese orden exige y cobra plenitud en una nueva ordenación, que le conexiona con el ser supremo que le dió origen. Ser trascendente y, por tanto, fuera él mismo de ese cosmos, imposible de ser considerado como parte suya. Un sentido teleológico llena, en último término, la idea tomista del universo. Dios es el gran principio y el supremo fin hacia el que todo tiende.

El papel del hombre resulta en esa concepción extremadamente importante. No es un ser más, «perdido» en ese orden común hacia la divinidad sin especial prestancia entre los demás seres naturales. En rigor, ninguna naturaleza creada está, desde este punto de vista —como tampoco en el de su ser—, en condición de igualdad con cualquiera otra: la ordenación del universo es jerárquica, y cada cosa de una categoría encierra toda la perfección de las inferiores y, en un sentido secundario, se constituye en fin intermedio respecto a ellas. En el caso de la naturaleza humana, esto ocurre de una manera especialísima. El hombre es el fin de todas las criaturas en cuanto ellas le ayudan a llegar a su perfección última y en cuanto él mismo las ayuda a conseguir ese fin universal. Dios es el fin supremo en cuanto es aquello a que tienden a asimilarse las criaturas; pero éstas consiguen más fácilmente esa asimilación haciéndose previamente semejantes a algo mejor que ellas mismas [49]. Y lo mejor entre las formas naturales es el alma humana [50]. Todas las cosas corporales han sido hechas para el hombre: «Homo igitur est finis totius generationis» [51]; pero no sólo para que le sirvan y le estén sujetas [52], sino, sobre todo, para que le manifiesten a Dios [53]. Esto implicó una ofrenda al hombre de las cosas en una nueva dimensión: la de su inteligibilidad, por la cual no sólo se perfecciona el espíritu humano en sí mismo haciéndose poseedor de todas las cosas, sino que se hace posible, mediante él, dar a todo el orden de la naturaleza una modalidad antes inasequible. El universo adquiere al ser poseído, «comprehendido» intelectualmente por el hombre, una nueva inteligibilidad, unidad y perfección [54]. Se hace entonces posible para todo él una ordenación dinámica, una capacidad de asimilación que originariamente sólo el hombre poseía: «Creatura rationalis per suam operationem tendit in

[48] *De ente et essentia* c.2.
[49] *In Sent.* 2 d.1 q.2 a.3c.
[50] *Spirit. creat.* a.2.
[51] CG 3,22.
[52] *In Sent.* 4 d.48 q.2 a.1c.
[53] *De potentia* q.3 a.18 ad 5.
[54] CG 2,98.

divinam similitudinem singulari quodam modo prae caeteris, sicut et prae caeteris creaturis nobilius esse habet» [55].

De esta manera se realiza la suprema belleza y perfección del universo en una conjunta tensión hacia su Hacedor: «Et sic operatur pulchritudinem universi per unam omnium *conspirationem* (id.est, concordiam) et harmoniam (id est, debitum ordinem et proportionem)» [56]. El amor, tendencia al bien y, por tanto, a la perfección suma, anima toda esta concepción finalista de un orden que no es solamente el reflejado estáticamente por los diversos seres jerarquizados, sino el que establecen en esta dinámica «aspiración» *(conspiratio)* al fin último. Más que la comunidad de origen en la única causa agente, es el fin último quien produce la cohesión armónica de todo el universo. Así formula la filosofía tomista su doctrina de la causa final, primera de las causas: «In rebus potest considerari duplex ordo: unum secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem...; ordo autem ad finem est fini propinquior quod ordo partium ad invicem... et quodammodo causa eius» [57].

Esta privilegiada posición del hombre no significa para él una exaltación en el sentido en que suele presentarse en la historia. En primer lugar, no es el individuo singular, cada hombre concreto, sino la especie humana la que se constituye el término de ese orden [58]. Además, es por su cualidad de ser intelectual por lo que adquiere la posibilidad de abarcar todas las cosas que entran en su ámbito cognoscitivo [59], pero de una manera muy peculiar, por ser a la vez, y en unidad substancial, espíritu y cuerpo, y necesitando por ello, para conocer, someterse de alguna manera a su objeto. «El hombre medieval—dice Gilson [60]—no se creía en el centro del mundo más que localmente. Esta creación, de la que él es el fin y que se resume en él, no deja de ser una cosa extraña, a la que es preciso someterse para conocer su naturaleza».

El hombre es un microcosmos, pero por eso no deja él mismo de ser uno de los entes constitutivos de ese orden. Eso es, tanto como un privilegio, una limitación. Sólo porque es finito—en último término, porque es estructurado o compuesto—, el ente creado tiene con los otros entes una relación comunitaria. Un análisis de lo que *absolutamente*, es decir, abandonada toda perspectiva de alteridad, sea el hombre, nos lo manifiesta suficientemente.

Ante todo es, por criado, un ser no totalmente simple. La afirmación tomista de que «todo compuesto tiene una causa», sigue siendo perfectamente válida invirtiendo los términos: todo lo que tiene causa es compuesto, si con ello queremos excluir la absoluta simplicidad. El hombre posee, por de pronto, las estructuras metafísicas de potencia y acto, de esencia y existencia, lo que equivale a afirmar, a la vez, su ser y la imperfección de ese ser. De ahí la radical imposibilidad de llegar a una divinización contra el afán de muchas filosofías

---

[55] *Comp. Theol.* c.103.
[56] *In De div. nom.* c.7 lect.4.
[57] *De veritate* q.5 a.1 ad9.—Sobre el tema de la finalidad de las criaturas consúltese la excelente obra de JOSEPH LEONARD, S. I., *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas* (París 1946) t.1 p.199-276.
[58] Cf. CG 3,112.
[59] CG 2,98. «Est hoc... quod substantia aliqua est intellectualis comprehensiva est totius entis».
[60] O.c., [illegible].

tendentes a hipostasiar la realidad humana y contra la aspiración pecaminosa que origina su primera caída.

Pero no sólo eso: es, además, compuesto de materia y forma, en el sentido en que Aristóteles lo había ya certeramente establecido, que no obsta a la unidad substancial. El hombre, compuesto de cuerpo y alma, no es, por eso, un ser dual. La forma, el alma intelectual, es lo que le hace ser formalmente hombre [61]; sin embargo, no constituye ella sola su esencia ni, por tanto, podría ser el único elemento de su definición. «In rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi prout sunt principia speciei... Anima enim et caro et os sunt de ratione hominis» [62]. Insistentemente afirma Santo Tomás lo mismo: no es el hombre su alma, sino la unidad de su alma, su carne, sus huesos [63]. Verdad es que «lo mejor en el hombre» es su intelecto: «Ratio autem in homine habet locum dominantis» [64].

Todos los actos son, por eso, actos del hombre en su integridad esencial. Así, ni el cuerpo es quien propiamente conoce por los sentidos, ni el alma por la inteligencia, sino que es el hombre en todo caso quien lo hace [65]. Precisamente es el acto de conocer el que nos revela más hondamente que ninguno que el hombre está compuesto de dos elementos en tensión—materia y espíritu—, pero unidos en un abrazo tan entrañable, que es entitativo y esencial. La doctrina tan característicamente tomista del conocimiento intelectual humano, ampliamente desarrollada en las cuestiones de este mismo tratado *Del hombre*, se basa en la gran tesis antropológica de que el alma y el cuerpo están tan radicalmente conexionados, que constituyen una substancial unidad: el alma es una forma encarnada, que existe, por tanto, no *en-un-cuerpo*, como anclada en él, sino *con-un-cuerpo*, en identidad de existencia con él. «Insuper anima communicat corpori actum essendi quo ipsa est» [66].

Esta indagación en torno a la concepción antropológica tomista puede todavía llevarse más lejos. Hasta ahora se nos ha ido manifestando la naturaleza humana, es decir, hemos descubierto al hombre en la línea de su esencia; pero, de hecho, el hombre se da en el mundo, existiendo, o mejor, coexistiendo en él con otros seres. Como existente, aparece singularizado, es decir, concretado por unas determinadas condiciones materiales [67]. Es así un ente entre los otros y distinto de ellos, ejerciendo actualmente su existencia fuera de sus causas.

La estructura de esencia y existencia es la que, en definitiva, explica el hecho, fenomenológicamente constatable, de que cada ente particular se da, a la vez, en clausura a sí mismo y en apertura a los

---

[61] Cf. 1 q.85 a.3 ad 4.
[62] 1 q.29 a.2 ad 5.
[63] Cf. 1 q.75 a.4c.
[64] 1 q.96 a.2c.
[65] Cf. *De verit.* q.2 a.6 ad 3.
[66] *In Sent.* 2 d.1 q.2 a.4 ad 2.
[67] «Quia essentia vel natura comprehendit in se tantum illa quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, scilicet illud quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei. Non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa; aut albedo vel nigredo vel aliqua huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate; et tamen in eo quod est homo includuntur (1 q.3 a.3c).

demás que, al mismo tiempo que limitan, coexisten en él. Es decir, cada ser individual tolera y exige la existencia de otros seres y se conexiona con ellos en mutua relación.

Cuando ese individuo es racional, vale decir cuando se trata de la persona humana, surge un nuevo orden de relaciones: por de pronto, el que él es capaz de contemplar—no de producir—en la naturaleza; y luego, el que puede establecer, bien en su propio acto de conocimiento, resultado de esa contemplación; bien en sus operaciones exteriores; bien, finalmente, en las obras de su voluntad [48]. De este modo se le abren unos nuevos ámbitos sorprendentes: el de la ciencia, el arte, la cultura, la moralidad... Por consiguiente, se constituye en un género muy especial de vinculación a los demás seres, que hacen posible, por ejemplo, la consideración de su comunidad con los otros hombres con todas las perspectivas sociales, políticas, etc., que ello entraña; o la de su dependencia respecto a Dios, que explica el hecho universal y profundamente humano de la religión. Todo ello nos pone en presencia de unas dimensiones de la actividad humana profundamente enraizadas en su mismo ser que ofrecen horizontes luminosos a una auténtica ciencia antropológica, que jamás debiera desatenderlas.

En la propia obra de Santo Tomás se hallan puntos básicos—y en gran parte elaboraciones perfectas—que harían posible un desarrollo fructífero siguiendo estas directrices.

Fundamental—por importante y por básica—es la explicación metafísica que da razón de esta múltiple actividad del hombre. Como individuo, como objeto natural entre los demás objetos del mundo, la primera constatación que de él nos da la experiencia es que se trata de un ser sometido a la mutabilidad: es sujeto pasivo de múltiples alteraciones; es principio de una actividad incesante. Sencillamente para ser, el hombre necesita estar ejerciendo una acción continuada. En términos afines a la mentalidad filosófica moderna, el hombre es *siendo-más-constantemente*, sin, por eso, modificarse jamás hasta tal punto que deje de ser nunca él mismo. Sin abandonar en ningún momento la realidad esencial de su yo ni transmutarla por otra, puede y necesita ir modificándose continuamente de un modo accidental. La estructura metafísica de substancia y accidente, que tal mutabilidad revela y exige, se ofrece así como la grandiosa solución al problema del perfeccionamiento humano—no sólo, claro está, del humano, pero de éste por muy peculiares razones—. El hombre cobra todo un inesperado sentido cuando de la perspectiva estática de su constitución esencial se pasa a considerarle en esta nueva dimensión plena de dinamicidad; es decir, cuando se trata de la substancia como principio de operación o naturaleza.

Tal concepción revela en el ser humano una contextura que manifiesta la posición equilibrada del tomismo. Ni substancialismo ni accidentalismo rígidos. El hombre no es un ser hecho de una vez, sin posibilidad de perfección y desarrollo, ni es una pura sucesividad de actos siempre en fuga, que no logre jamás apresar ni expresar la auténtica realidad humana. Para Santo Tomás, el hombre lo es desde un principio y no podrá claudicar de esa su prerrogativa; pero, en cambio, deberá llegar a su acabamiento. Podrá él mismo ir realizándose accidentalmente, procurando la máxima actualización de sus disponibilidades indefinidas. He aquí el más alto sentido de su ope-

[48] Cf. *In Eth.* 1 lect.1 n.1.

ratividad, sobre todo de las acciones que le competen esencialmente, es decir, en su calidad de individuo de naturaleza racional y, por consiguiente, de persona.

Por sus actos de conocimiento intelectivo llega a posesionarse de la realidad toda y a identificarla consigo mismo, con la entrañable intimidad de una posesión inmaterial, y mediante ella descubre la suprema realidad divina. Esta actividad teorética no sólo le perfecciona con una adquisición que le enriquece soberanamente, sino que ella misma—el propio ejercicio contemplativo—constituye la más alta perfección humana. Ahora bien, la perfección es un bien para el hombre, y el bien, algo de suyo apetecible. Conquistarle amorosamente es ansia siempre viva en el ser humano, y gozarle es lograr su fin y su felicidad. En un encadenamiento estrictamente científico, pero casi vertiginoso en la sucesiva revelación de claridades, Santo Tomás llega a conclusiones magníficas. El hombre aparece en el mundo signado con el estigma de la indigencia, pero con una ilimitada capacidad de remediarla. Una y otra—indigencia y capacidad, es decir, potencia y potencialidad—le permiten ampliar su horizonte indefinidamente en busca de plenitud. Cada nueva dimensión de ser que se le descubre significa un nuevo ensanchamiento de su propia entidad, la adquisición del bien y la amorosa complacencia en su amor. Pero más todavía, lleva consigo una progresiva asimilación a Dios [69], en quien, finalnalmente, ha de encontrar su perfección, su bien, su fin último y su felicidad perfecta. Porque «en tanto adelanta la perfección del entendimiento en cuanto conoce la esencia de una cosa, pero conociéndola de tal modo que descubra también la esencia de su causa. «Así, pues, para la perfecta felicidad se requiere que el entendimiento llegue a la esencia misma de la primera causa»... [70]

Desde la dimensión de la individual y personal realidad humana se corona así este proceso tensivo que termina también en Dios como supremo fin. No es ya la naturaleza toda del mundo—y con ella, de un modo especialísimo, la naturaleza humana—la que encuentra su último sentido en la ordenación a su Hacedor. Es la individualidad concreta del hombre itinerante, en su realidad integral, esencial y accidental, quien encuentra en Dios su último fin e imperecedera beatitud «Manifestum est quod res ordinantur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem; et etiam secundum propriam operationem quae pertinet ad perfectionem rei» [71].

Verdad es que precisamente el hombre, ese ser que de tan peculiares perrogativas goza, posee entre ellas la de una libertad que le permite desviarse de ese fin supremo. Por ella quebrantó de hecho la divina ordenación y se hizo pecador, extraviando su camino. Necesitó ser reparado por el mismo Dios y precisa ser reordenado por su gracia.

---

[69] Santo Tomás desarrolla maravillosamente este pensamiento en los capítulos 19 a 26 de su tercer libro de la *Suma contra Gentiles*. Repárese, por ejemplo, en estos párrafos: «Nam per hoc quod tendunt in suam perfectionem tendunt ad bonum: quum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum tendit in divinam similitudinem (...). Propter hoc igitur tendit in proprium bonum quia tendit in divinam similitudinem et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem» (c.24).

[70] 1-2 q.3 a.8.

[71] CG 3,20.

Un nuevo mundo de misterios se abre en torno al hombre para estudiarle en su naturaleza caída y en su vida regenerada de sobrenaturaleza.

Posteriormente a Santo Tomás—y fuera de la línea que sigue manteniendo fielmente su pensamiento—, la concepción antropológica medieval va orientada en el sentido del individualismo y voluntarismo, que vimos ya destacarse por influjo agustiniano. A la larga, va a ser la orientación que prepare y explique las nuevas ideas de la filosofía moderna que se iniciará con el Renacimiento.

Escoto empieza por concebir la individualidad como ligada positivamente a un principio activo y formal: la «hecceitas». De este modo queda la realidad individual subrayada de una manera especialísima. Pero, además, ese individuo, que ya en el orden de su naturaleza se ha comenzado por realzar, debe autoafirmarse como realidad independiente y en absoluta autonomía frente a todas las otras realidades de su mundo circundante. Y lo hace mediante los actos de su voluntad, facultad superior al entendimiento, que, en último término, es la causa primera de su propio acto, sólo accidentalmente dependiente de aquél. La libertad, principio activo también pendiente de ella, coloca al hombre en el rango de la más alta autonomía posible. Se constituye en supremo bien, porque sólo por ella queda el hombre desligado de toda determinación, incluso de la determinación de sus ideas, que podrá libremente elegir. Tal independencia desliga a la persona humana de todo otro ser creado para quedarse sumida en una profunda soledad—*ultima solitudo*—, en la cual sólo le sustenta un lazo de obediencia a Dios.

La acentuación de la individualidad no es todavía tan exagerada en Duns Escoto que llegue a desencardinar al hombre de un orden objetivo, ni la apelación a la voluntad libre tan exclusiva que se convierta en un principio absoluto frente a la naturaleza o frente a Dios.

Pero se ha iniciado un rumbo que no tardará mucho tiempo en conducir a conclusiones más peligrosas, tanto más cuanto que con él se inicia una separación entre teología y filosofía que llegará a sus peores consecuencias cuando, ya con pleno criterio nominalista, se establezca la posibilidad de una doble verdad, dejando así expedita la vía para extralimitaciones poco recatads en el terreno del saber humano.

La Escolástica decadente se convierte así en un precedente inmediato de las nuevas ideas que van a construir la trama y el sentido de la modernidad. Veamos dos claros ejemplos de ello.

En el misticismo especulativo del maestro Eckhart, el hombre parece quedar aprisionado en una desconcertante malla de contrariedades: entre el infinito Dios, que es inteligencia y no ser, que no es nada por eso, y que por eso es causa de todo ser, y la criatura que es nulidad pura *(nulleitas)*, he aquí que el hombre adquiere una posición insospechada. El alma se revela como inteligencia, como intelección increada y, por consiguiente, como divina en cierto modo. El hombre queda así desarticulado de este mundo de cosas entre las que vive, infinitamente superior a ellas. Mas, para entrar en la esfera de la divinidad, habrá de renunciar a todas y a sí mismo, aceptando la gran pobreza del supremo abandono; la determinada negación de

su saber, de su poder, de su mismo ser. Deberá perderse por entero [72].

Casi al mismo tiempo, Occam sienta otro precedente de las nuevas actitudes. Una doctrina del conocimiento montada sobre la intuición concreta de lo sensible—el dato merece subrayarse—determina toda la sistemática ocamista. No hay más conocimiento que la intuición ni más intuición que la sensible. Sólo, pues, la accidentalidad, la multiplicidad de lo concreto podrá ser conocida. Se establece el inesencialismo. Nada universal es válido, porque el universal es mero nombre. Por lo pronto no tiene sentido un orden cósmico en que el hombre ocupe un lugar determinado. Las cosas singulares se albergan en un mundo inconcertado. El hombre, libre de todo orden, podrá así afirmar su auténtica individualidad. Pero, en suma, también él deberá quedar desencializado para convertirse en voluntad, o mejor todavía, en pura libertad. No hay, por consiguiente, unidad personal, sino pluralidad de actos, mediante los cuales el hombre va haciendo su vida.

El voluntarismo ha apuntado a consecuencias que no han de olvidarse en el futuro.

El tema del hombre, vigente en toda filosofía, va a convertirse en fundamental en el pensamiento moderno. Y no creamos que por mero azar, por «snobismo» de la época o por simple ensanchamiento del ámbito cultural se ha convertido en problema. Más bien por necesidad y exigencia ineludible del nuevo filosofar. En su afán de prescindir de todo lo anteriormente establecido, el hombre sintió conmoverse su misma estabilidad y necesitó afirmarse con decidido vigor.

Por otra parte, al renunciar a demasiadas cosas o al advertir que se sublevan contra él, quedó encerrado consigo mismo en un trato obligado que no resultó, por cierto, demasiado afable. La interioridad se hizo ella misma «problematicidad» inquietante, vital, a veces trágica y no sólo conceptual. El hombre entonces se enfrenta a sí mismo porque le es inevitable, y lo hace con el temor de quien se advierte sujeto de contradicción o desamparo.

No discutimos ahora la validez o fecundidad de esta actitud; lo constatamos tan sólo. Nunca la filosofía se preocupó más por el hombre que a partir del Renacimiento; y en la filosofía, que en nuestros días sigue teniendo pretensiones de «modernidad», la preocupación es casi exclusiva. Nunca tampoco lo hizo con tanto recelo ni se confesó tan radicalmente desconocedora de lo que, al fin, sea el hombre [73].

En la última etapa de la filosofía medieval ya hemos visto ir perfilándose las ideas de un individualismo que dejaba al hombre al desamparo de todo orden y de un actualismo que hacía problemática su misma realidad.

El hombre renacentista comenzará afirmándose en estos presupuestos, y la nueva coyuntura histórica facilitará un ahondamiento

---

[72] Cf. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age* (París 1952) p.694ss.

[73] A pesar del gran interés que ha despertado el tema del hombre en la filosofía moderna, apenas puede decirse que se haya construído seria y sistemáticamente una antropología filosófica. Kant, al reducir las cuatro preguntas centrales de toda filosofía a aquella que se refiere al hombre, sugiere su necesidad; pero las mismas conclusiones de su crítica bastarían para disuadirle de su propósito si alguna vez hubiera intentado, desde el punto de vista de la razón, llevarla a cabo. Scheler, que se decide a ello, no tiene la oportunidad de realizar plenamente su deseo.

cada vez más ardoroso en ellos. Como resultado, la opinión se convertirá en ambiente, en típico espíritu de una época.

Se impone una recia afirmación del individualismo. Entre todo ese mundo fragmentado e insolidario, el hombre—cada hombre—necesita destacar su propia soberanía. Para ello ha de apoyarse en el personal esfuerzo, en una confianza ilimitada en la *virtú*, que es audacia, astucia e irracionalismo al fin. En esa lucha está solo. En cuanto le es posible, quiere prescindir de Dios mismo, que, en algún modo, sería un límite para su propio dominio. El verdadero sentido del humanismo que ahora se inaugura significa un intento de renunciar—no se intenta todavía negar—a toda providencia, porque más allá o más acá, ajeno, desde luego, a todo ámbito religioso, existe el mundo de lo creacional, en el que el hombre puede actuar vitalmente. Ante todo, pues, la sobrestimación de los valores vitales y de la dinamicidad ilimitada. Nunca el hombre se afanó más presuntuosamente por saber; nunca se creyó más incoercíblemente vocado a toda acción. La actuación política se convierte en norma del momento, y la intriga en ideal de diplomacia. En último término, el hombre se cree en el libre derecho de elegir su propio destino.

La filosofía, entonces, apenas tendrá más sentido que el de justificar o valorar semejante actividad. De aquí que su signo sea predominantemente moral: es la hora de las teorías que respaldan o disculpan toda acción política, de las doctrinas sobre la conducta y las costumbres; en una palabra, de la filosofía de la vida [74].

El hombre, así constituído, por soberana elección, en centro del universo, se encuentra en un mundo del que no parece posible evadirse. Su tarea estriba entonces en dominarle física o intelectualmente; para ello busca punto de apoyo en la ciencia físico-matemática. Pero la tarea no carece de dificultad ni riesgo. Anotemos tres posibles consecuencias que históricamente se han derivado de esta postura, imponiendo rumbo a todo el pensamiento posterior:

1.ª El mundo puede rebelarse contra esa imposición, ofrecerse —según la metáfora helénica—como «imposible a ser domado» por el hombre y, en contrarréplica, convencerle de su radical impotencia.

2.ª El hombre mismo puede quedar preso en las recias imposiciones de esa normatividad insoslayable, regido por las mismas leyes mecánicas que dan cuenta de todo movimiento.

3.ª Cabe aún otra solución: una salida de ese orden cósmico que, en efecto, parece llevar todo el astuto maquiavelismo de una ambigua «salida del paso» para ahorrarse conflictos. Una evasión del hombre por su espíritu, abandonando al cuerpo como una máscara encubridora del verdadero ser humano, que consistirá en ser «substancia que piensa» [75]. Entonces sólo el cuerpo estará sometido a la legalidad, mientras el hombre—espíritu, conciencia—seguirá definido por su libertad. No importa que la solución sea habilidosa; a la larga no podrá ser tranquilizadora, porque, una vez aceptada, el

[74] Entre una amplia y valiosa bibliografía, puede consultarse, por ejemplo, la obra de JACOBO BURCKHARDT *La cultura del Renacimiento en Italia*. Trad. de José Antonio Rubio (Madrid 1941). De especial interés en nuestro caso p.ª 2.ª y 4.ª p.ª 97-111 y 177-245.

[75] Tal será la posición de Descartes, a que luego nos referiremos. Pero de pronto, adviértase que él mismo emplea una metáfora similar para expresar la significación del cuerpo—estatua o máquina de tierra—con todo el carácter de artificialidad. Cf. *Traité de l'Homme* I 2-2 (ed. Adam-Tannery, t.ª XI p. 120).

cuerpo abandonado lo está efectivamente para siempre y no podrá recuperarse en orden a la constitución de la unidad humana.

El Renacimiento había sido etapa de esencial afirmación del hombre como algo absolutamente válido frente al mundo. Nicolás de Cusa se creería obligado a solicitar la conciencia y proclamar la confianza en esta especial prerrogativa que el ser humano constituye («Homo non vult esse nisi homo»). Un canto de incontenido optimismo es la «Oratio de hominis dignitate», de Pico de la Mirándola [16].

Bien pronto la ciencia físico-matemática, que se independiza vigorosamente de la filosofía y frente a ella se ofrece como el gran medio de acercarse a la realidad, establecerá sus decisivas leyes astronómicas. El heliocentrismo parece relativizar la tierra y cuanto en ella existe. También al hombre, porque, incluído en ese orden de dimensiones infinitas, medido con unidades sin término, se percatará de su limitación, sintiéndola como un agobio.

Surge así la desconfianza en las propias fuerzas y en la capacidad de la inteligencia humana. En el orden psicológico se acentúa la pura pasividad del conocimiento, que se considera debido a partículas exteriores que los sentidos se limitan a recibir. Se asienta el escepticismo intelectual, concurriendo en su aparición, junto con el reencuentro con las viejas tradiciones de la antigüedad, la proliferación de doctrinas a las que se considera igualmente válidas, relativizando así todo saber. Moralmente, el hombre se siente abrumadoramente solo e impotente. Es el gran momento para las concepciones panteístas, que buscan la redención de toda finitud en la identificación con la Divinidad única. El momento también que prepara, o mejor, que produce la Reforma.

El hombre se siente incapaz de asegurarse a sí mismo; de asegurar su perennidad, que, al fin, es lo fundamentalmente importante. Ante el radical problema humano del destino, el hombre se encuentra en una soledad angustiosa. La naturaleza caída es pecado, incapacidad absoluta, y, ante el «escándalo de la razón», sólo cabe acogerse a la fe. Surgirán la filosofía y teología protestantes como un saber de salvación: ahora el hombre no tiene que resolver un problema, ni siquiera el de conocerse a sí mismo; tiene que enfrentarse derechamente con el enigma de su destino [17].

Esta actitud, que el protestantismo inaugura patéticamente, persiste a través de todo el pensamiento, del religioso principalmente, aunque tampoco la filosofía pudo evadirse de él. Pascal es un característico ejemplo de esta hora de incertidumbre. Conoce la dignidad del hombre, que su fe le enseña y la propia conciencia de experimentarse ser pensante le corrobora. La naturaleza del hombre es grande e incomparable por su fin: «toda nuestra dignidad consiste en el

---

[16] Una amplia cita significativa de la obra de Pico de la Mirándola puede verse recogida por De Koninck en su obra *De la primacía del bien común contra los personalistas*. Trad. José Artigas (Madrid 1952). Entre sus párrafos deben destacarse los siguientes: «Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu nullis angustiis coercitus pro tuo arbitrio in cuius manus te posui tibi illam praefines (...) tu tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor in quem malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare. Poteris in superiora quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari. O summam Dei Patris liberalitatem, summam et admirandam hominis felicitatem» (p.267 nt.87).

[17] Sobre la actitud protestante, referida principalmente a Lutero, puede consultarse la obra de José Luis Aranguren *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Madrid 1952). Véase sobre todo el capítulo I de la primera parte.

pensamiento» [75]. Pero el mismo pensamiento le revela como miserable («es ser miserable saberse miserable; es ser grande conocer que se es miserable») [76]. El infinito le sobrecoge: «¿Qué es un hombre en el infinito» ante esos reinos inconmensurables que le ignoran? Sólo una caña, la más débil de la naturaleza; pero una caña pensante y que, por pensar, se percata de su provisionalidad; que es más noble que lo que le da la muerte, porque él solo sabe que muere. He ahí la gran evasión.

En el fondo, desde el punto de vista filosófico, Pascal no ha salido de la concepción cartesiana, que salva al hombre de la pura caducidad apelando a la conciencia. Será el gran recurso del racionalismo. Sólo que el racionalismo no puede ser solución tranquilizadora para quien, situado fuera de la pura conceptualidad, sienta su misma vida y el destino futuro como el principal de los problemas. Por eso ha convenido subrayar esta actitud, que, más o menos unida a una vivencia religiosa, persiste hasta nuestros días. Recuérdese, junto a toda la teología protestante, al jansenismo, al grupo de Port-Royal, al mismo Bossuet y, sobre todo, a Kierkegaard, de quien partirá, secularizada, una decisiva influencia en el existencialismo actual.

Volvamos atrás para recoger las otras reacciones que surgen ante la crisis renacentista.

Verdad es que una visión de conjunto, como toda síntesis demasiado genérica, resulta, al enjuiciar la filosofía moderna—ahora más especialmente que nunca—, de una impresión excesiva; pero, de intento, prescindimos ahora de matices para señalar sólo amplias direcciones.

Descartes es también en las concepciones del hombre—como en toda la filosofía—el pensador que posee el mérito y la responsabilidad de ser un indiscutible iniciador, estableciendo una problemática de la que apenas ha sido posible liberarse.

Ante el escepticismo inquietante y real, su duda metódica y ficticia—ficticia acaso sólo sistemáticamente, cuando ya iba escudado en la confiada conciencia de su resolución, no siendo arriesgado sospechar una previa duda real—y el decidido empeño en rescatar la preeminencia del hombre, que parecía desvanecerse. Para ello cabe una solución, que cree definitiva: liberar al hombre de esas condiciones que le inscriben en una legalidad mecánica universal. A ello nos obliga la aplicación del mismo riguroso método matemático, que tan fecundas consecuencias parecía haber traído consigo aplicado a la ciencia.

Yo, que puedo dudar de todo, una cosa sé ciertamente: que existo. De este primer dato incuestionable cabe un análisis, que inmediatamente me revela mi verdadera naturaleza. «Yo no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa; es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón... No soy este conjunto de miembros llamado cuerpo humano» [80].

El hombre, esencialmente, es su pensamiento, su espíritu; en una

[75] PASCAL, *Pensamientos* 347 (ed. Brunschvicg).

[76] PASCAL, *Pensamientos* 397.—Nótense estas expresivas palabras también de Pascal: «Censuro igualmente a los que se dedican a alabar al hombre, a los que se dedican a censurarlo y a los que se dedican a divertirse, y no puedo aprobar más que a los que *buscan gimiendo*» (*Pensamientos* 421).

[80] DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* II 18-19 (ed. Adam-Tannery, t.7 p.27).

palabra, su conciencia, libre de toda influencia mecánica. Y tiene —sólo tiene como un buen o mal amigo—su cuerpo: «Supongo que este cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra que Dios forma expresamente para hacerla lo más semejante a nosotros que es posible» [81].

Queda instaurada así la dualidad—insoluble desde sus propios supuestos—entre conciencia y cuerpo, concienciśmo y corporeísmo. Veremos debatirse en ella cuatro siglos de filosofía. En realidad, nadie, ni el propio Descartes, se resignó a prescindir alegremente del cuerpo como algo ajeno a la individualidad humana. Unas veces —racionalismo, idealismo—se le escamoteó a la hora de fundar los supuestos metafísicos de una concepción antropológica, para buscar luego, en difícil equilibrio, una coordinación; otras, se aceptó como base de esos mismos supuestos metafísicos, subestimando o negando sin más esa «cosa pensante», hostil a todo determinismo físico. Por este camino se embarcan el naturalismo, el materialismo, el positivismo; en gran parte, el empirismo inglés.

Para Hobbes, los fenómenos todos, *internos* y *externos*, de la vida humana son explicables por las relaciones de las partículas mismas que constituyen el universo. Corpúsculos físicos, con un especial movimiento centrado en el corazón y regido por leyes de espacialidad y temporalidad, constituyen al hombre [82]. Por lo demás, en su concepción sociológica—esfera en que, a partir de ahora, se tendrá especial cuidado en incluir al hombre—sigue vigente la amarga desconfianza que ya ha sido constatada: «El hombre es un lobo para el hombre.»

En lo sucesivo, el empirismo, hondamente influido por el racionalismo continental, mantendrá en torno al ser humano posturas menos extremistas. Recuérdese, sin embargo, que para Hume la identidad del hombre consiste en una participación de la vida continuada por un influjo constante de partículas de materia y que, en definitiva, el hombre no es sino «un animal de cierta forma» [83].

Por lo demás, la progresiva psicologización de toda la filosofía, el considerar la ideación como un proceso asociacionista, la sustitución de la substancialidad por el puro actualismo, no son, en el fondo, más que lógicas consecuencias de aquel punto de partida fisicista en que todo era explicable por movimientos mecánicos y regulados.

No tienen otro signo las concepciones del sensualismo y materialismo que a partir del siglo XVIII se desarrollarán en el pensamiento europeo. Ni aun el conductismo psicológico, que llega hasta nuestros días, con su intento de explicar todo fenómeno humano en términos de estímulo y respuesta y que hace inútil, por carecer de función, toda conciencia. Por un proceso evolutivo nada extraño, se ha llegado desde el animal-máquina de Descartes, a través del hombre-máquina de Lamettrie, al hombre-cosa del behaviorismo rígido.

Con todo, la concepción del hombre que presenta mayor interés histórico hay que buscarla en la línea racionalista de la filosofía.

En principio, debe señalarse que el hombre se refugia en la subjetividad. Y lo hace buscando conscientemente un asilo que le pre-

---

[81] Ib., *Traité de l'homme* I 1-2 (ed. Adam-Tannery, t.11 p.120).

[82] Cf DILTHEY, *Hombre y mundo de los siglos XVI y XVII*. Trad. esp. de Eugenio Imaz (México 1944) p.457.

[83] HUME, *Ensayo sobre el entendimiento humano* l.2 c.16.

serve del desamparo en que ha quedado ante ese mundo que no será ya más para él morada acogedora [84]. Conscientemente, porque esta sustitución del hombre individual e íntegro por algo suyo significó una renuncia, un abandono táctico. Por eso, cuando, en ese íntimo cobijo, el hombre se sienta protegido y seguro, intentará afanosamente recobrar su integridad y hasta conquistar de nuevo al mundo o a su Creador abandonados. El carácter metafórico es aquí mínimo. En realidad, eso han sido todos los sistemas racionalistas desde el mismo Descartes. Del auténtico hombre se pasó al *yo* espiritual; pero luego, por arduos procesos psicofísicos, se trató de encontrar la conexión con el cuerpo y de recuperar, conceptual y existencialmente, la objetividad extraña al *yo*.

Desde el hombre mismo se parte para fundamentar toda filosofía; o mejor, desde el abrigo mismo de su razón, funcionando con una rigidez que resulta, a la postre, tan mecánica como la del mundo. Sólo que ahora tiene—o pretende tener—una validez absoluta frente a ésta. No se ha olvidado la gran conquista de la época, y, en el fondo, no se hace sino trasladar al mundo subjetivo aquella legalidad que había sobrecogido al hombre de la última etapa renacentista. Por eso se acude de nuevo a los métodos y leyes de la ciencia físico-matemática para establecer el orden de la razón. Y será éste, junto con las nuevas exigencias de fundamentación del derecho natural y la rediviva influencia del estoicismo clásico, debida a los descubrimientos de la filología holandesa, uno de los factores que influirán decisivamente en las nuevas doctrinas sobre el hombre, como certeramente señala Dilthey [85].

Adviértase que no es casual esta coincidencia del nuevo método con la búsqueda de materiales en los antiguos pensadores de la Estoa, tan influenciada de racionalismo en todas sus concepciones, y con el *Logos* como ley que rige conjuntamente todo conocimiento y toda realidad.

Ya el mismo Descartes había procedido con un método que, desde el principio, pretendió ser estrictamente matemático. Spinoza llevará su aplicación a tal extremo, que hasta en la forma externa se traduce en un implícito intento de integrar el sistema del mundo natural mecánico con el psíquico. Tal intento llega hasta un paralelismo en el que cuerpo y alma tienen su última unidad en el hecho de ser modos de la única substancia divina, y el hombre alcanza más profundo sentido en cuanto ser en el que Dios se ama a sí mismo infinitamente. El hombre queda así no sólo referido, sino confundido con el mismo Dios, que es, a la vez, Naturaleza. Por eso el ente humano es parte de la naturaleza, y la distensión entre pensamiento y materia, entre la infinitud espacial y la limitación humana, en último término, entre cosmología y antropología, quedará también abolida. Spinoza aporta al tema antropológico conceptos tan fecundos como el de la tendencia del hombre a perseverar en su ser y los intentos de fundar sobre estas bases una sociología y una ciencia comparada de las religiones, al mismo tiempo que con su monismo determinista establece los fundamentos del futuro naturalismo.

El concepto del hombre en Malebranche está también íntimamen-

---

[84] Véase recogida esta idea del mundo como morada del hombre y analizada a través de la historia en MARTÍN BUBER, *¿Qué es el hombre?* Trad. en Breviarios F. de Cultura Económica (Méjico 1949) p.I.ª

[85] DILTHEY, o.c., p.443.

te vinculado al cartesianismo, si bien alcanza mayor hondura metafísica.

Sea o no cierto que su vocación filosófica se iniciara leyendo, precisamente, el *Tratado del hombre*, de Descartes, es indudable que considera este tema como el más digno de estudio, según consta en el prefacio de *De la recherche de la verité:* «De todas las ciencias humanas, la ciencia del hombre es la más digna del hombre.»

El ser humano esencialmente es espíritu y, como tal, «situado entre su Creador y las criaturas corporales» [46]. Su espíritu le define constitutivamente. Cierto que el alma está unida al cuerpo; pero esta unión no es substancial: se trata de dos substancias tan radicalmente diferentes, que ni siquiera se comunican; se corresponden tan sólo, merced a un ocasionalismo en el que Dios interviene provocando en cada una de ellas un movimiento paralelo al de la otra. En todo caso, «la unión del espíritu con el cuerpo rebaja infinitamente al hombre y es la causa principal de todos sus errores y miserias. El espíritu dice una referencia más íntima a Dios que el cuerpo. Dios es el «lugar de los espíritus» en el que el hombre debe contemplar todas sus ideas». La relación que los espíritus tienen con Dios es natural, necesaria y absolutamente indispensable; pero la relación entre espíritu y cuerpo, aunque natural, para el espíritu no es absolutamente necesaria e indispensable» [47].

La indagación en torno al problema del hombre alcanza en Leibniz una mayor profundidad metafísica. Parte del gran postulado del racionalismo que reduce al hombre a la subjetividad. Lo subjetivo es el mundo hermético, «sin ventanas», de la mónada, que, por otra parte, está dotada de un dinamismo interno que hace posible entenderla como «persona». En un sentido amplio, el hombre es un conjunto de mónadas, de las cuales una—la espiritual—rige a las demás y es, estrictamente hablando, la constitutiva, porque «nuestro cuerpo nos pertenece, sin estar, sin embargo, unido a nuestra esencia». La relación entre esa mónada dominante y las que constituyen el cuerpo está determinada por la armonía preestablecida, concepto que nos lleva otra vez a la hipótesis del paralelismo psicofísico.

La importancia más decisiva de la concepción leibniziana está en su noción de la mónada espiritual, que se constituye en unidad de fuerza, de libertad y de capacidad reflexiva y que, en último término, permite conocer el mundo físico como una realidad impregnada de finalismo y no sólo sometida a leyes mecánicas. La beatitud como último fin es una llamada gozosa para el hombre y para el mundo, que se hará posible a través de un progreso indefinido.

En Kant, las corrientes racionalista y empirista se unen con un concienzudo afán de revisión; es el momento de formular una completa concepción del hombre desde bases metafísicas. El mismo lo hace esperar así al reducir las cuestiones capitales de la filosofía a una investigación sobre el tema del hombre[48]. Pero el intento no alcanzó una antropología filosófica propiamente dicha en el fondo, por

---

[46] MALEBRANCHE, *De la recherche de la verité* pref.

[47] Ib.

[48] Véase el párrafo de Kant a que aludimos: «El campo de la filosofía en este sentido puede reducirse a estas preguntas: 1.ª ¿Qué puedo yo saber? 2.ª ¿Qué debo yo hacer? 3.ª ¿Qué puedo esperar? 4.ª ¿Qué es el hombre?

La primera pregunta corresponde a la metafísica. La segunda, a la moral. La tercera, a la religión. La cuarta, a la antropología. Pero en el fondo podría atribuirse

la misma razón que arruinó la posibilidad de toda metafísica desde el punto de vista de la razón.

Kant construyó la antropología que le fué posible: la del yo empírico; una «antropología en sentido pragmático», que se limitó a ser descripción fenomenológica y casi manual de máximas utilitarias [48]. El «yo puro» de la crítica prescinde de la realidad fáctica del hombre y queda como una «cosa en sí», objeto inalcanzable de la psicología racional.

El idealismo recoge esta herencia kantiana. La tensión conciencia-cuerpo, que sigue vigente, y de la que a toda costa parece intentará evadirse la filosofía a partir de Kant, se rompe en el idealismo con una solución extremista. El hombre es únicamente conciencia. Toda su individualidad queda absorbida en el Yo transcendental o en la Idea absoluta.

Desde tales supuestos, el dualismo sobre el que desde Descartes se había basado el concepto del hombre es sustituído por un desarrollo que en Fichte arranca del yo y opone al no-yo, o en Hegel por una dialéctica de antagonismos, en la cual la conciencia individual no es más que una manifestación fenoménica de la razón del mundo.

A partir de este instante, el concepto de evolución va a presidir todo el posterior pensamiento en torno del hombre, y se establece como eje alrededor del cual gira el futuro filosofar, tan distinto en las diversas escuelas o pensadores, que hace difícil el análisis particular de cada uno de ellos. El concepto de evolución ha pasado del campo biológico al filosófico; desde ahora, el hombre es considerado esencialmente como un ser en desarrollo. Más exactamente, como un ser que se constituye y define por una actividad creadora de sí misma.

El positivismo de Comte llega a las últimas consecuencias del actualismo empirista y considera al hombre formado, o formándose, por una trama de actos desligados de un núcleo substancial e invariable que dé razón de unidad.

El progresismo llega hasta la substitución de Dios, creador y director de la Historia, por un confiado optimismo en la capacidad ilimitada del poder humano, que crea su porvenir, su felicidad y su mismo ser: el ser social unas veces, el absoluto ser del yo otras o, en fin, el ser concreto del hombre individual en las últimas posturas.

«El hombre—afirma Hegel—es aquello que él se hace mediante su actividad» [49]. El plano de la afirmación positivista e idealista es radicalmente distinto; implica diversos supuestos y consecuencias, y, sin embargo, apuntan hacia una dirección común, que no será ya desatendida.

Si en un intento de sistematización pretendemos fijar una idea cardinal que señale un sentido en la futura consideración del hombre, podremos fijarnos en ésta: el afán por recuperar una individualidad que se había ido diluyendo entre abstracciones conceptuales

---

todo a la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la cuarta» (KANT, *Logik* [Cassirer] VIII 343-4).

Heidegger someterá a análisis la cuádruple cuestión para fundar sobre la antropología misma su ontología. Seguramente, ampliando el alcance de las palabras kantianas a un sentido que nunca intentó darle su autor. Cf. *Kant y el problema de la metafísica* p.73-4.

[48] KANT, *Antropología en sentido pragmático*. Trad. esp. de José Gaos (Madrid 1935).

[49] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* introd. gen. II 1 b

o actos insolidarios. En este dificultoso intento por recuperar la individualidad, la filosofía contemporánea tiene que arrancar no de un camino ya señalado y desbrozado, sino, al contrario, de una ruda reacción contra los sistemas que hasta más lejos habían llevado la despersonalización humana.

Para la postura del hegelianismo materialista de Feuerbach, la filosofía del porvenir deberá partir no del ser puro, que es la abstracción pura de Hegel, sino del «ser real y entero del hombre». Más violenta será la reacción de Max Stirner, otro de los «jóvenes hegelianos». La afirmación de la individualidad propia debe ser tan única, tan incomparable, que frente a ella resultan afrentosas las substituciones abstractas: Estado, Sociedad, Humanidad...

Ante el liberalismo de la época, que se presenta como efectiva liberación del hombre, la crítica resulta contundente: «Es el Estado quien es libre, no yo; su libertad es mi esclavitud» [91].

Del mismo seno del hegelianismo surge la doctrina de Carlos Marx, que pretende, en efecto, hacer una liberación, una reducción del yo puro hegeliano, refiriéndolo a la sociedad, donde el individuo debe quedar absorbido. La producción de los bienes necesarios para la vida sólo es posible en la sociedad, y las relaciones humanas vienen determinadas por factores económicos. En la dialéctica histórica, el impulso viene dado por la acción social, y los antagonismos—tesis, antítesis—son antagonismos de clases. El hombre pierde así todo sentido y libertad, para quedar inmerso en una sociedad que, por su parte, evoluciona en un curso de puros azares, carente de toda finalidad.

El materialismo comunista, de tan poderosa significación social, no tiene gran altura filosófica [92]. Mucho más importantes, desde este punto de vista, son otras corrientes a las que es preciso hacer una breve referencia.

Las direcciones de la filosofía actual pueden dividirse, siguiendo a Bochenski, en tres grupos, comprensibles, respectivamente, bajo los siguientes títulos: filosofía de la vida, filosofía de la esencia y filosofía de la existencia. En cualquiera de ellas, el problema del hombre es primordial. Una futura historia de la antropología habrá de detenerse con especial interés en este período; de momento basten algunas alusiones.

Supuestos fundamentales que unifican todas las tendencias y pensadores—por lo demás, bien dispares—que pueden encuadrarse bajo la denominación común de filósofos de la vida, son, por lo menos, el actualismo y el irracionalismo empirista.

Frente al racionalismo paralizador y estructuralista se afirma la vida como fuerza inconsciente y creadora. La verdadera realidad está en el continuo devenir incontenible y ciego. Por este camino no será tampoco posible captar al hombre en su esencial individualidad, porque, en definitiva, el hombre no posee una esencia fijada de una vez para siempre, sino que precisamente es fluencia constitutiva, ligada a su inserción en la historia, a la evolución creadora, a la vida en constante devenir... Sin embargo, en el historicismo de la escuela de Dilthey, para quien «la vida es una conexión que abarca al género humano», aún se intenta salvar la estructura peculiar del individuo,

---

[91] Cf. E. BRÉHIER, *Historia de la Filosofía* (Buenos Aires 1944) t.2 p.663.

[92] Cf. I. M. BOCHENSKI, *La filosofía actual*. Trad. en Breviarios del Fondo de Cultura Económica (México 1949) p.73.

precisamente porque existe una estructuración de la vida por la historia en situaciones singulares.

Bergson es el más genial representante de esta concepción de la vida como fluencia en evolución creadora: «Todo lo que es la esencia del hombre está oscurecido, huye como el tiempo mismo; el alma no es más que una cierta manera de durar; el cuerpo, otra manera de durar» [93]. Como nota Maritain [94], en Bergson se descubren los esfuerzos más sinceros por alcanzar el ser substancial del hombre, al que no puede llegar desde sus supuestos. En dirección paralela con el bergsonismo y con puntos de vista análogos, merece citarse el pragmatismo anglosajón, del que son representantes máximos Williams James, G. G. S. Shiller y John Dewey.

Más ligado a la posición diltheyana está Ortega y Gasset: «Nada que sea substantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él», afirma el filósofo español. «El destino del hombre es primariamente la acción» [95]. Esto implica un riesgo para el hombre: el de no serlo con seguridad... «El hombre no es nunca seguramente hombre, sino que ser hombre significa precisamente estar siempre a punto de no serlo». Aun aquí hay una inconsecuencia con el radical punto de partida, debida también ahora al afán de salvar en lo posible al hombre, que parece convertirse en una realidad evanescente. La condición humana no debería ser riesgo, «incertidumbre substancial» o drama...; debiera, sencillamente, no ser nada substancial, ni siquiera incertidumbre.

Más consecuente—y quizá también más displicente—había sido la actitud de Nietzsche: el hombre, esa cosa oscura y velada, es «animal no fijado», pura contradicción que quiere afirmarse por la voluntad de poderío, pero que no llega a ninguna meta, sino que permanece perpetuamente en encrucijada, limitado a ser una «gran promesa».

El panorama cambia con los filósofos de la esencia. Entre ellos, dos nombres de excepcional importancia—Max Scheler y Edmundo Husserl—y un intento común: procurar el hallazgo del auténtico ser individual del hombre.

Para Scheler, el hombre es un ser último en la escala de los vertebrados, pero, a la vez, esencialmente distinto y opuesto al animal, porque, a diferencia de éste, posee un espíritu; es una persona, centro activo en que el espíritu se manifiesta en la unidad concreta de los actos. Y una persona individual, con ser y valor únicos.

La esencia de ese espíritu, distinto del alma, ajeno a toda consideración psicológica, es la independencia y autonomía, la plena libertad, que, a la vez, le enfrenta y abre al mundo. «El hombre es, por tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo» [96]. Es también el «buscador de Dios», y, en una última etapa de panteísmo scheleriano, es el realizador del mismo ser divino o el sujeto donde Dios se hace.

La indagación filosófica de Husserl no es específicamente antropológica. A partir de su fenomenología se han asentado supuestos de extraordinario interés y cuyo alcance total quizá no pueda ser justipreciado hasta que se conozca plenamente su obra.

---

[93] MARITAIN J., *La Philosophie Bersgsonienne. Etudes critiques* 3.ª ed. (París 1948) p.216.

[94] Ib., p.263-4.

[95] Todos los textos citados aquí, en *Ensimismamiento y alteración*. Obras completas (Madrid 1943) p.153358.

[96] MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*. Trad. esp. de José Gaos (ed. Losada, Buenos Aires 1943) p.76.

Gracias a Husserl, el pensamiento pudo dar el gran salto desde el conciencismo cartesiano hasta la orilla que se abre a la exploración existencialista. La conciencia empírica es el punto de partida de la fenomenología: descripción de esencias sin más referencia que a las significaciones. En una posterior etapa se busca la razón de la misma conciencia empírica, en la apelación a una conciencia transcendental, que en algún sentido significa el paso de la fenomenología esencial a la existencial.

Por de pronto, una cosa parece clara: ni el yo empírico puede derivar del mundo, ni el mundo del yo, ni ambos de la conciencia transcendental. El hombre, fenomenológicamente, no se revela como pura conciencia ni como puro cuerpo, sino como significación encarnada. Con ello parece cerrada definitivamente la tensión dualística cartesiana.

Esta conclusión de Husserl adquiere mayor radicalidad en el existencialismo actual: el hombre se ofrece como existencia individual y concreta. El mismo es existencia (Dasein, Existenz) abierta al mundo o a los demás hombres en un trato de convivencia. Y, en todo caso, esto no quiere significar dualidad constitutiva; porque esencialmente el hombre es nada más que eso: existencia finita y contingente, libre y temporal. Claro que la existencia jamás *es*, sino que se *crea* a sí misma libremente, y el hombre se define entonces como «proyecto» abierto a una realización actual. El actualismo cobra en este momento todo su vigor y más hondura que nunca. Se une estrechamente a la subjetividad, por la que el individuo humano se constituye en libre creador de sí mismo y no—como en el vitalismo bergsoniano—en manifestación de una corriente universal cósmica que incluyéndolo le deviene.

Queda así el hombre privado de toda esencia y constituído por pura existencia revelada vivencialmente como finitud, como precariedad y contingencia. Surgen entonces los conceptos del «ser para la muerte» (Heidegger), de la «fragilidad y fracaso del ser» (Jaspers), de la «repugnancia o náusea universal» (Sartre). Revive la amarga inquietud que había invadido a Kierkegaard, el filósofo que, rehabilitado, ejerce un decisivo influjo en el mundo existencialista. Kierkegaard apela a la transcendencia por la fe para liberarse de la soledad radical que implica una vida sumida en su naturaleza de pecado. Y evitando en general, o negando sin más, toda vinculación a un ser absolutamente transcendente, la existencia se distiende entre las «nadas» original y final que definen radicalmente el vivir del hombre. La vida se convierte en angustia, y el sentido del ser humano se pierde en la absoluta inseguridad de una existencia en el vacío, carente de puntos límites a que referirse.

La experiencia existencialista plantea con renovada evidencia la necesidad de traspasar el mero filosofar y buscar en la ciencia teológica la plenitud del hombre, salvándole de la pura eventualidad en su ser y en su destino. Colocándole en un justo orden cósmico que, a su vez, sólo tendrá sentido con la existencia de un supremo Ordenador en quien aquél se inicie y concluya. Dotándole, en fin, de una unidad constitutiva que le garantice en su substancialidad inmutable y en su dinamicidad perfectiva.

II. Los sentidos internos

La teoría sistemática de los sentidos internos dentro de la escolástica es el resultado de un lento proceso de elaboración, a partir de los primeros análisis e intuiciones de Aristóteles, a través de los comentarios árabes y la escolástica de la recepción, con algunas aportaciones de los fisiólogos (Galeno sobre todo) y de los estoicos, hasta llegar a su plena madurez en Santo Tomás [1]. Las estaciones claves de este recorrido son las que ilustran los nombres de Aristóteles, Avicena, Averroes, San Alberto Magno y el propio Santo Tomás.

Aristóteles no dejó un cuerpo de doctrina acabado sobre los sentidos internos, pero se encuentran en su obra los elementos que permitirán su posterior desarrollo. Su honda convicción de la continuidad de la naturaleza le llevó, tras el análisis de los sentidos externos, al estudio de una serie de funciones, que recoge bajo la denominación de κοινὴ αἰσθητική, en relación con determinados problemas que plantea la sensación, y, dando un paso más, a la investigación de otra serie de funciones en relación con los procesos superiores (φαντασία y μνήμη).

El laconismo de sus frases y el sentido aporético de muchas de sus proposiciones, ligado a la imprecisión propia del que por primera vez explora un mundo abandonado antes a simplificaciones pacientísimas, cuando no a la pura mitología, han dado ocasión a que el pensamiento aristotélico fuera diversamente interpretado por sus exegetas y seguidores a través de los siglos. Intentaremos esbozar en un brevísimo resumen su planteamiento del problema, tal como lo dejan entrever los últimos estudios [2].

Al tratar de los objetos de los sentidos, Aristóteles introduce por vez primera la clasificación de los sensibles (αἰσθήματα) en propios, comunes y *per accidens* [3]. Los dos primeros constituyen una categoría única, los sensibles *per se* (καθ' αὑτό), en oposición a los *per accidens* (κατὰ συμβεβηκός), porque aquéllos inmutan el sentido, y éstos, no. Pero la captación de los sensibles comunes, que para Aristóteles se resumen en el movimiento [4], si por una parte se hace por cada sentido exterior en cuanto que están unidos siempre a los propios, por otra parte es común a todo sentido, es una función común de la sensibilidad, una κοινὴ αἴσθησις [5]. Esta expresión, relacionada con otra del *De somno et vigilia*, donde habla de una κοινὴ δύναμις a propósito de la conciencia sensorial, ha dado lugar a la teoría escolástica del *sensus communis*.

En relación con los procesos cognoscitivos superiores (τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη, etc.), Aristóteles ha debido estudiar otra serie de funciones sensitivas que, si contribuyen y se benefician de la labor perceptiva de los sentidos inferiores, de algún modo son capaces de superar su condicionamiento al *hic et nunc*. El puente entre unos y otros procesos lo proporciona la φαντασία, definida por Aristóteles como «mo-

---

[1] Cf. HARRY A. WOLFSON, *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Text*: Harvard Theological Review, 38 (1945); UBEDA PURKISS, O. P., *El «sensus communis» en la psicología aristotélica*: Salmanticensis, 3 (1956).

[2] En Ubeda y Wolfson pueden hallarse las citas bibliográficas, así como en C. FABRO, *Percezione e pensiero* (Milán 1941) p.60-65.

[3] *De anima* 1 (425a27).

[4] Ib. 425a13ss.

[5] Ib. 425a27.

tus tactus a sensu secundum actum» [6]. El sentido especial, actuando bajo el aspecto de sensibilidad común, como producto inmanente de su actividad, ha dejado en el interior del sujeto una huella (μοναί) que perdura y puede reaparecer aun en ausencia del estímulo externo. Esta nueva función, encargada de elaborar su propio fruto inmanente, el φάντασμα, en servicio a los procesos superiores, se diversifica en una serie de subfunciones, cuya distinción de los intelectivos no aparece clara en muchos casos: había así, junto a una φαντασία αἰσθητική (fantasía sensorial), de una φαντασία λογική (fantasía lógica o verbal) y de una φαντασία βουλευτική (fantasía electiva) y de otra serie de actos o procesos, como la δόξα y la ὑπόληψις (opinión o convicción) y la ἐπαγογή (inducción) y la ἐμπειρία (experimento), que están en estrecha relación con la ἀφαίρησις abstracción), el λόγος (raciocinio), la ἐπιστήμη (ciencia), etc.

Por otra parte, también el propio acto de conciencia sensorial deja su huella en el sujeto en forma de recuerdo cuya reevocación, tanto espontánea (μνήμη) como provocada y discursiva (ἀνάμνησις), da lugar a los procesos de memoria y reminiscencia.

Para Aristóteles, pues, existe no una serie de facultades, sino una sensibilidad interior general (κοινὴ αἴσθησις), de la que son *passiones*, o funciones, tanto la φαντασία como la μνήμη, funciones que a su vez condicionan tanto la intelección del concreto como el pensar abstracto, y que, por la penetración de los procesos intelectuales en el hombre, extiende sus posibilidades más allá de los límites alcanzados por la pura sensibilidad en los demás animales (lenguaje, racionalización de las pasiones, etc.).

La doctrina de Avicena supone un gran avance en la clarificación del problema. Distingue netamente dos clases de potencias sensitivas, internas y externas. El criterio de distinción se basa en el lugar que ocupa lo que aprehenden ambas clases de facultades: sea que exista fuera de la mente, como una entidad de la naturaleza; sea que se encuentre dentro, como una forma sensible o como una intención [7]. La potencia que capta las formas sensibles de cosas *a foris* está constituída por los cinco (u ocho) sentidos externos. Si el tacto es una «species specialissima», serán cinco; si, por el contrario, es un género con cuatro especies, serán ocho.

Aquella potencia sensitiva, en cambio, que percibe las formas sensibles o las intenciones *ab intus*, constituye los sentidos internos. Ambas especies de sentidos, internos y externos, están íntimamente relacionadas. La forma sensible aprehendida primero por los sentidos especiales es ofrecida por éstos a los interiores. Y así, a través de este mecanismo, el cordero percibe la forma del lobo, es decir, su figura, disposición y color. Pero no todas las potencias interiores aprehenden el mismo contenido. Tres criterios de separación o distinción expone:

a) El primero se basa en que algunas potencias captan simplemente las formas sensibles presentadas por los diversos sentidos externos, mientras que otras se relacionan con las intenciones de las cosas. Pero ¿qué es la intención de un objeto sensible? Es, responde Avicena, lo que el alma sensitiva percibe de tal objeto por medio de determinadas facultades sensibles, incluso en el caso de que no haya sido aprehendido previamente por los sentidos externos o especiales.

[6] *De anima* III (429a1-2): Φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη.

[7] AVICENA, *De anima* (ed. Venecia 1508) fol.4vb-5rb p.20-1. En este lugar se encuentran los criterios a que aludimos en el texto.

De esta manera, el cordero conoce la intención característica del lobo y, por razón del miedo que le ocasiona, huye de él.

b) Por otra parte, algunas de las potencias internas aprehenden y operan, es decir, componen y disocian varias formas e intenciones; otras, en cambio, se limitan meramente a percibir recibiendo pasivamente la forma sensitiva: he aquí el segundo criterio de distinción.

c) Finalmente, un tercer criterio permite distinguir sentidos internos cuya aprehensión es primaria de otros en que es secundaria.

El avance que esto supone es incalculable. En general, Santo Tomás empalma directamente con Avicena. La aplicación de esos criterios, sin embargo, es todavía fluctuante y da lugar a una clasificación de los sentidos internos quíntuple y que, no obstante, varía en sus diversos escritos [8].

Averroes representa una fuerte reacción contra las innovaciones avicenianas, en favor de la original doctrina aristotélica. Esta reacción resulta retrógrada y un empobrecimiento por lo que respecta al sentido común, del cual vuelven a constituir el objeto propio los sensibles comunes [9]. Pero hay otra reivindicación que le lleva a un desarrollo notable y que compensa sus deficiencias: la del *intellectus separatus*. Como ha hecho notar Nuyens [10], es muy probable que la interpretación averroísta esté más cerca del Aristóteles histórico que la de Santo Tomás (si bien éste es más fiel a la entraña profunda del aristotelismo). Sea como fuere, al disociar del hombre el intelecto para salvar la ciencia y, en general, la conciencia de nuestra colaboración en los procesos intelectuales, Averroes tuvo que llevar al límite las posibilidades de la sensibilidad y elaboró la doctrina de la cogitativa, doctrina que, sin aceptar sus supuestos en orden al intelecto separado, integró en su casi totalidad el Doctor Angélico.

A) El «sensus communis»

Santo Tomás acepta la nomenclatura tradicional que dividía los sentidos en externos e internos. La clasificación de los sentidos internos que propone aquí en la *Suma*, aunque en el *sed contra* se refiere a Avicena, en realidad no es la quíntuple de éste, sino la cuádruple de Averroes. A cuatro funciones diversas, que corresponden a necesidades esenciales de la naturaleza, por ser irreductibles, sirven cuatro potencias distintas: sentido común, imaginación o fantasía, memoria y estimativa o cogitativa. Dos de ellas—el sentido común y la estimativa—son receptivas; las otras dos, retentivas y reproductoras. La elaboración de Santo Tomás respecto al sentido común, siguiendo, en general, la línea trazada por Avicena, aclara no pocos puntos oscuros en las exposiciones de Aristóteles, de Averroes, del propio Avicena y de San Alberto Magno.

A lo largo de sus obras, Santo Tomás asigna al sentido común dos funciones específicas: percibir la actividad de los demás sentidos y discriminar las cualidades sensibles de los diversos sentidos externos [11].

---

[8] Cf. Ubeda, o.c., p.42.

[9] *De anima* (ed. Jacobum Giuntam, Lyon 1542) III 1 (425a20) fol.85v.

[10] F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Louvain 1948) p.299-300.

[11] I q.78 a.4 ad 2: «Oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre».

Se plantea, comentando a Aristóteles, el problema de la conciencia sensorial, y se pregunta: ¿A qué facultad del alma pertenece la conciencia actual de la sensación? No ciertamente a los sentidos especiales, cuya operación se reduce a una respuesta ante el estímulo propio. La vista sólo percibe el color, no el acto de visión. El sentido especial, en efecto, se ejercita a través de un órgano corporal y no puede, por esa razón, replegarse sobre sí mismo para conocer su propia actividad [12]. Es precisa, pues, una nueva instancia cognoscitiva, una facultad superior cuya luz ilumine el acto del sentido externo y lo haga consciente. Tal es el *sensus communis*. Su mecanismo no puede ser más obvio: la misma inmutación producida por el estímulo en el sentido específico se prolonga, repercute en el sentido común [13]. La inmutación en el *sensus communis* es producida inmediatamente por la sensación exterior, no por el estímulo; pero la sensación actúa como instrumento, en dependencia actual de las condiciones espacio-temporales y de intensidad del propio estímulo. El sentido común, determinado a conocer por la sensación externa, toma conciencia de la misma: conoce las intenciones de todos los sentidos externos.

Toda intercomunicación entre los sentidos externos es imposible, pues sus objetos son cualidades de diverso género [14]. La vista conoce el color, no el sonido. Sin embargo, es un hecho de conciencia que percibimos la diferencia entre lo blanco y lo dulce, lo áspero y lo chirriante. Esta discriminación, que no es sólo de orden intelectual (no podría serlo en una inteligencia discursiva sin una percepción sensorial precedente), sino de orden genuinamente sensorial, ha de ser realizada por un sentido superior. Este sentido ha de ser necesariamente único.

La discriminación, en efecto, exige que las cualidades sensibles a distinguir estén presentes a una única facultad árbitro. La unidad de juicio entraña y supone siempre unidad de aprehensión; no basta la unidad del sujeto *sentiente*, pues aquí se trata de una operación con especificación única y simultánea. Debe conocer y juzgar de la diversidad de cualidades sensibles que *hic et nunc* afectan al sujeto *sentiente* por diversos lados en un instante indivisible, única posibilidad de que pueda así ejercer también una función integradora [15].

Aunque los sensibles comunes son considerados por Aristóteles como el objeto propio de la sensibilidad común, Santo Tomás rechaza expresamente esta doctrina y sigue la opinión de Avicena.

Santo Tomás comienza situando estas cualidades comunes entre los sensibles accidentales y los propios, y, aun admitiendo el número de cinco *(numerus, magnitudo, figura, motus, quies)*, frente a Aristóteles, que los reducía más bien al movimiento, él los asimila preferentemente a la cantidad [16]. Algunos de los sensibles comunes son

---

[12] 1 q.87 a.3 ad 3: «Sensus proprius sentit secundum inmutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale inmutet seipsum; sed unum inmutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem».

[13] 1 q.78 a.4 ad 2: «Hoc enim (perceptio intentionis sensus) non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi, formam sensibilis a quo inmutatur; in qua inmutatione perficitur visio, et ex qua inmutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit».

[14] *In De anima* 3 lect.1 n.581: «Non enim visus cognoscit sensibile auditus, neque auditus sensibile visus, secundum quod ipsa sunt; quia visus nihil patitur ab audibili, nec auditus a visibili».

[15] *In De anima* 3 lect.3 n.6.

[16] 1 q.76 a.3 ad 2: «Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem».

percibidos por todos los sentidos externos como modificaciones de sus propios objetos específicos. No es, por tanto, que exista un sentido especial para esta modificación o estímulo especial. Son los mismos estímulos específicos los que producen una sensación modalmente distinta en dependencia de la distancia, superficie afectada, etc., con que actúen sobre el sentido externo [18]. Tan estrecha es la vinculación del sensible común al propio, que, si no tuviéramos más que un sentido, si no fuéramos capaces de ver realizados esos mismos sensibles comunes en otro plano sensorial, seríamos incapaces de distinguirlo de los sensibles propios [19]. Los sentidos especiales perciben los sensibles propios *proprie et per se;* los comunes, *per se, sed non proprie;* pero ambas categorías de sensibles constituyen una sola de sensibles *per se,* opuesta a la de los sensibles *per accidens,* que no inmutan ni directa ni modalmente el sentido [20].

Podemos considerar la relación del sentido común con los sentidos externos en un doble orden: estático y dinámico.

El sentido común se relaciona con los sentidos especiales de manera semejante a como el centro de un círculo con los radios que en él convergen [21]. La propia vida del alma no llega a los sentidos externos sino a través de la fuente común de este sentido general. De él derivan, en él están enraizados y a él vuelven inflexiblemente cada vez que las cualidades sensibles inmutan su sensibilidad [22]. Tan integrador se muestra en su actividad, que su objeto propio, aunque más universal, no es radicalmente diverso de lo que perciben los sentidos especiales [23]. Pero el sentido común es una potencia interna del alma sensitiva, llamada común no por predicación, como si fuera un género,

---

[17] *In De anima* 2 lect.13 n.386: «Communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus. Quod non est intelligendum sic, quasi omnia ista sint omnibus communia; sed quaedam horum, scilicet numerus, motus et quies, sunt communia omnibus sensibus. Tactus vero et visus percipiunt omnia quinque».

[18] *In De anima* 2 lect.13 n.394: «Differentiam autem circa immutationem sensus potest aliquid facere dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam speciem agentem: et sic faciunt differentiam circa immutationem sensus sensibilia per se, secundum quod hoc est color... Quaedam vero alia faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis. Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situaliter. Unde aliter movent secundum quod sunt in maiori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Et hoc modo faciunt circa immutationem sensuum differentiam sensibilia communia».

[19] *In De anima* 3 lect.1 n.582: «Causa cuius habemus plures sensus... (est)... ut nos non lateant ea quae consequuntur ad sensibilia propria, et sunt communia diversis sensibilibus, sicut motus, et magnitudo, et numerus. Si enim esset solus sensus visus; cum ipse coloris tantum sit, et color et magnitudo se consequantur, quia simul cum colore immutatur sensus a magnitudine; inter colorem non possemus discernere et magnitudinem, sed viderentur esse idem. Sed nunc quia magnitudo sentitur alio sensu quam visu color autem non, hoc ipsum manifestat nobis quod aliud est color et magnitudo. Et simile est de aliis sensibilibus communibus». Cf. et. *In De anima* 2 lect.13 n.388.

[20] *In De anima* 2 lect.13 n.393: «Quidquid igitur facit differentiam in ipsa passione vel alteratione sensus, habet per se habitudinem ad sensum, et dicitur sensibile per se. Quod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus, dicitur sensibile per accidens».

[21] *In De anima* 3 lect.12 n.768: «Sensus communis comparatur ad sensus proprios ut quoddam medium, sicut centrum comparatur ad lineas terminatas ad ipsum».

[22] *In De anima* 3 lect.3 n.609: «Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum».

[23] *In De anima* 2 lect.13 n.386-90: «Unde impossibile est quod sensus communis habeat aliquod proprium obiectum, quod non sit obiectum sensus proprii». Cf. et. *De anima* 3 lect.1 n.580.

sino en cuanto tronco y raíz de los sentidos especiales [24]. Los sentidos especiales, como inferiores, se le comparan entonces como instrumentos suyos [25].

Por otra parte, aunque los sentidos especiales inmuten al sentido común, no por eso es menor su dignidad y perfección superior. Pues, si bien es verdad que el agente, de suyo, es más noble que el paciente, en este caso la imperfección es sólo *secundum quid:* en cuanto es, como el mismo sentido externo y todas nuestras facultades cognoscitivas (excepto el intelecto agente), una potencia pasiva. Pero la pasividad es aquí, propiamente hablando, precognoscitiva: una vez en posesión de su especie impresa, de su determinante cognoscitivo, el sentido común produce una acción muy superior a la del sentido externo, por ser de un grado de inmaterialidad mucho mayor [26] y tener un objeto más universal.

Considerando las cosas en un plano más dinámico, decíamos que la inmutación producida en el sentido externo—que no es puramente orgánica o material, sino intencional o cuasi espiritual [27]—produce una nueva inmutación, de mayor inmaterialidad *(quidquid recipitur...)* en el sentido común [28]. Es de advertir que, según Santo Tomás, los sentidos externos juzgan verdaderamente de las diferencias de sus sensibles propios. En esto, si bien en los comentarios a Aristóteles se muestra tan indeciso como él, reduciéndose a su método aporético, en sus propias obras es de una claridad y decisión absolutas. La experiencia viene en confirmación de su sentencia: si la vista percibe dos superficies coloreadas de blanco y negro en un acto de visión simultáneo, percibe las dos superficies como distintas. Y la razón es que los contrarios son tales en el mundo puramente físico de las cualidades pasivas, no en el intencional o cognoscitivo [29]. A través de un contrario se conoce al opuesto, porque en cierta manera se incluyen al relacionarse entre sí como lo perfecto y lo imperfecto en el mismo género [30].

---

[24] 1 q.78 a.4 ad 1: «Sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum».

[25] *De sensu et sensato* 19,287: «Ubicumque sunt diversae potentiae ordinatae, inferior potentia comparatur ad superiorem per modum instrumenti, eo quod superior movet inferiorem».

[26] 1 q.57 a.2: «Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem: sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnis cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis».

[27] 1 q.78 a.3: «Est autem duplex immutatio: una naturalis, alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, *quae non fit per hoc colorata*. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin...»

[28] 1 q.1 a.3 ad 2: «Nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori: quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quae comprehendit sub se visibile et audibile: unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum». Cf. et. 1 q.57 a.1; q.77 a.3 ad ; Qto. *De anima* XIII, 15m; XX, 17m; *De an.* III, 612.

[29] 1 q.77 a.3 ad 2: «Potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum: sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris».

[30] Ibid.: «Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum».

Pero, sólo el sentido común es capaz de percibir las diferencias entre cualidades pertenecientes a diversos sentidos, como sólo él es capaz de percibir los actos de estos sentidos. Ahora bien, ¿qué relación existe entre ambas funciones y cuál es la especificativa del sentido común?

Algunos autores tomistas, como Juan de Santo Tomás, Remer, J. Gredt, etc. [31], sostienen que los sentidos externos gozan ya de una cierta e incompleta conciencia de sus propios actos: una conciencia *in actu exercito*, que se opondría a otra *in actu signato* realizada por la potencia superior al enfocar el acto de la sensación externa. Parece que es más bien una preocupación exegética por conciliar algunos textos antinómicos de Santo Tomás lo que los ha llevado a adoptar tal punto de vista, que, sin embargo, nos parece extraño, tanto respecto al pensamiento histórico como a la sistemática total del tomismo. Es afirmación constante de Santo Tomás que los sentidos todos, por ser potencias corporales, no pueden retornar sobre su propio acto para conocerlo y que sólo la potencia superior podría convertirse al acto de la inferior, de la que recibe su inmutación, como el sentido se convierte al sensible que le inmuta [32]. De lo contrario, la potencia debería utilizar su propio órgano como instrumento del conocimiento de su propio acto, lo que sería absurdo [33]. La reflexión supone el más alto grado de inmanencia en la operación cognoscitiva del sujeto [34], y sólo las facultades espirituales, cuyo objeto es universal, ilimitado, pueden replegarse totalmente sobre sí mismas y hacerse autotransparentes [35]. El acto del sentido común no es, estrictamente hablando, pues, una reflexión sino parcial e impropia; en realidad se trata de un conocimiento directo de la operación del sentido externo.

Por otra parte, parece que para Santo Tomás la función propia y específica del sentido común es la discriminación de los sensibles *per se* de los diversos sentidos externos, y esto porque su objeto incluye en sí, *formaliter eminenter* (como dirá Cayetano), el de los sentidos externos. La función que realiza un sentido inferior puede ser realizada por otro superior, pues éste obra *per unum;* aquéllos, *per multa*. La facultad superior enfoca su objeto bajo una formalidad más universal, y, por ello, su grado de integración es mucho mayor. Los sentidos externos se diversifican por objetos que, tomados conjuntamente, constituyen el objeto del sentido común. Se plantea, pues, una verdadera antinomia. ¿Qué decir?

La solución perfectamente clara y coherente está en el adagio aristotélico mil veces repetido por Santo Tomás: «Sensus in actu est sensibile in actu». El acto del color en cuanto tal y el de la visión son uno e idéntico acto; difieren tan sólo con distinción de razón. El objeto no es más que la forma especificativa de la operación. Se tra-

---

[31] J. DE STO. TOMÁS, *Cursus Phil.* (Quebec 1944) vol.1 p.378; J. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* 7.ª ed. (Herder, 1937) vol.1 p.369-72; REMER, *Psychologia* ed.6.ª (Roma, Gregorianum, 1935, p.88).

[32] 1 q.14 a.2 ad 1.

[33] *In Sent.* 1 d.19 q.1 a.1; 3 d.23 q.1 a.2 ad 3; *De verit.* q.1 a.9; q.10 a.9. Cf. M. ROLAND-GOSSELIN, *Ce que Saint Thomas pense de la sensation immediate et de son organe:* Rev. des Sciences Philos. et Theol., 8 (1914) p.104.105.

[34] 1 q.14 a.2 ad 1.

[35] 1 q.87 a.3 ad 1: «Obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere». Cf. et. 1 q.14 a.1; q.84 a.2; *De verit.* q.2 a.6.

ta de una identidad intencional, de una comunidad estrechísima, mucho más íntima que la que existe entre materia y forma, que permanecen distintas en el compuesto [36]. El sentido externo no puede percibir más que uno de los aspectos de esta identidad, porque su operación está toda ella volcada sobre el objeto y en esa captación se agota toda su capacidad intencional. Pero el sentido común que recibe no ya el simple estímulo de la cosa sensible, sino la inmutación provocada por la sensación, puede percibir los dos aspectos, pues ambos han sido motivos de su conocimiento. Y, siendo el acto de la sensación el objeto motivo, él ha de ser también el terminativo. El *sensus communis* puede juzgar de los sensibles propios precisamente porque tanto los sentidos externos como sus operaciones terminan en él, a él llevan su caudal y en él perfeccionan su acto. De aquí se sigue que el objeto formal *quo* del sentido común ha de ser el acto de todos los sentidos especiales, es decir, la actividad cognoscitiva externa, respecto de la cual, el contenido, es decir, el conjunto de los sensibles *per se*, tiene la categoría de objeto formal *quod;* el sentido común juzga de las diversas cualidades sensoriales o sensibles propios porque conoce los actos a los que tales sensibles especifican [37].

De todo ello se deduce que la primera función integradora del sentido común es de carácter eminentemente subjetivo. Opera la síntesis de sus objetos por referencia a la unidad del sujeto *sentiente*. El *sensus communis* integra bajo el mismo yo, en *mi* actividad, las diversas operaciones de los sentidos externos, dando conciencia al sujeto de su propia existencia y unidad vital [38]. Regula, además, lo que podemos llamar *atención sensorial*, por la que el sujeto, en virtud de una actividad motora, vuelve la vista o el oído hacia el estímulo que le solicita, para su más perfecta recepción. Esta sistemática puede proporcionar los elementos de solución al problema de las sensaciones inconscientes. El acto de la sensación, en cuanto tal y considerado aparte del correspondiente acto de conciencia, se realiza en el órgano del sentido externo; pero sólo la percepción del *sensus communis* puede perfeccionar la sensación al hacerla consciente y revelar así la dualidad implícita en su identidad acto-objeto. La dependencia actual que los sentidos externos tienen del sentido común en la recepción y empleo de la energía sensitiva hace ver, a su vez, que tales sensaciones inconscientes son un caso límite que podemos considerar por abstracción, pero que en la realidad sólo podrían tener un carácter patológico.

Esta primera síntesis de carácter subjetivo determina otra de carácter perfectamente objetivo. La actividad sensorial, por lo mismo que ha de captar el objeto a través de unas facultades orgánicas que sólo son capaces de reaccionar ante estímulos específicos, se ven obligadas a proporcionar una visión fragmentaria del objeto. Pero

[36] Vide CAJET., *In I partem* q.14.

[37] En el Comm. al libro III *De anima* (c.2) conduce el Santo una discusión que tiende a justificar la posición perpleja de Aristóteles en torno a la conciencia sensitiva, y llega a afirmar: «Visus videt se videre» (n.585) Pero notemos que ya concluye allí que es por otra acción distinta de la que ve el color (n.587), y, por otra parte, en todas las obras propias sostiene lo contrario, y apoyándose precisamente en la *razón* decisiva de la *materialidad* del órgano (1 q.87 a.3 ad 3). Por lo demás, el *proceso in infinitum* a que aporéticamente alude (n.586) no urge: no es necesario conocer el acto del sentido común para que cumpla su misión de conciencia sensitiva, y, en el hombre, la forma superior integradora de conciencia, que es el intelecto, consigue conocer su propio acto.

[38] «Sensu enim communi percipimus *nos vivere*» (*De anima* 2 lect.13 n.399).

el objeto sigue siendo una unidad. No bastaría a reintegrar esa unidad una pura síntesis subjetiva, respecto de la cual los diversos objetos formales son extraños. Pero en el mismo objeto de los sentidos especiales se encuentra el principio unificador: los sensibles comunes. Santo Tomás advertía, lo hemos visto ya, que los sensibles comunes no podrían distinguirse de los propios si no se captaran más que por un solo sentido. Pero al ser captados por diversos sentidos permiten constatar su unidad y distinción relativa. La cantidad aparece así como un dato común a los objetos vistos y a los tocados, lo que da lugar a un primer fenómeno de constancia perceptiva, simultánea esta vez, que permite la integración y unificación de los diversos sensibles propios. Los sensibles comunes, que sólo el sentido común puede percibir como distintos de los propios, tienen así esta función de integrarlos en la unidad del objeto total de percepción.

B) La imaginación o fantasía

El segundo de los sentidos internos que se presenta en el orden de la dependencia objetiva y de perfección es la imaginación o fantasía. También aquí el hecho de depender los más ricos análisis tomistas del texto aristotélico, al que comenta, hace difícil discernir el propio pensamiento de Santo Tomás. En Aristóteles, el concepto de fantasía, lo hemos visto ya, aparece con una equivocidad proverbial. En Santo Tomás se halla bastante reducida esta equivocidad, pero no deja de permanecer un concepto hábil, de extensión variable según el contexto. Frecuentemente en él es sinónimo también de todos los sentidos internos, excluido el sentido común. Esta sinonimia es característica de aquellos textos que se refieren al sentido interno por comparación al externo y de muchos en que se trata de pasada del fantasma en relación con la intelección. Hay que tener, por esto, muy en cuenta esta imprecisión terminológica cuando se trate de atribuir funciones específicas a la fantasía que son comunes a los sentidos internos. Sin embargo, a través de numerosos lugares hay textos suficientemente claros para estructurar la teoría tomista de la fantasía.

Ante todo, debemos decir que para Santo Tomás no hay distinción específica (como la hay para Avicena) entre fantasía e imaginación. Son una e idéntica facultad. La función característica que, según Avicena, distingue la imaginación de la fantasía (la capacidad por parte de ésta de construir imágenes nunca vistas) no aparece más que en el hombre, como participación de la razón, y se refunde en una sola potencia [39].

La definición aristotélica de la fantasía es muy singular: «Motus factus a sensu secundum actum» [40]. Santo Tomás la comenta, haciendo ver que se trata de una huella dejada por el acto del sentido común y que, por tanto, es propia sólo de los vivientes sensitivos y no puede aparecer sino en los que tienen sentidos. Si se carece de un determinado sentido, es imposible imaginar nada acerca de aquel sector sensorial [41]. Del hecho de que esa huella o traza sea causada

---

[39] I q.78 a.4; 3 q.30 a.3 ad 2; 1 q.8 4a.6 ad 2; *De Ver.*, 10 6 5; *Quodl.* 8 q.2 a.1; 5q.2 a.2.

[40] *De anima* 3 (429a, 1-2); lect.6 de Santo Tomás, n.659.

[41] I q.111 a.3 ad 1; I q.84 a.3.

por sensaciones precedentes se sigue que ha de ser en todo semejante a ellas [42]. Esta inmutación consecutiva, sin embargo, es de muy diferente naturaleza que la provocada por la sensación externa en sentido común. En este último caso se trata de una prolongación simultánea, de una repercusión de la sensación que la perfecciona, proporcionándole la síntesis subjetivo-objetiva de sus diversos aspectos mediante la conciencia actual. La huella dejada por esta primera síntesis actual en la fantasía, en cambio, perdura aun en ausencia de estímulo externo y permanece latente, de tal modo que puede reaparecer en la conciencia, ser «evocada» bajo forma de imagen [43].

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, compara esta segunda inmutación a la producida por el sello o a la pintura realizada sobre cierto modelo [44]. En uno y otro caso, la huella queda indemne, aun desaparecido el estímulo que la provocó: la recepción se prolonga en conservación. Esta recepción tiene por motivo inmediato la percepción del sentido común, y es en este sentido en el que el Santo admite que la fantasía sea llamada «passio sensus communis» [45].

Hasta ahora hemos estudiado procesos sensitivos que se desarrollan como en un circuito cerrado: el estímulo provoca primero la sensación, recepción y conocimiento de su especificidad, que provoca además un acto de conciencia sensorial en virtud del cual el sujeto conoce de nuevo el estímulo en cuanto integrado en la unidad del objeto externo. Todo se ha desarrollado en un acto simultáneo y en dependencia actual del estímulo. La posibilidad de superar esta dependencia se abre sólo con la fantasía. Ella puede, como decíamos, conservar la huella del estímulo y hacerla reaparecer en forma de imagen. Esto es precisamente lo característico, lo específico de la fantasía: el poder evocador, reproductor de contenidos latentes de experiencias sensoriales pasadas [46]. Como observa Santo Tomás, esta capacidad tiene en el hombre una amplitud y una elasticidad que no se observa en los animales; esta mayor capacidad constructiva tiene su raíz en la participación de la racionalidad [47]. Más tarde veremos

---

[42] «Concludit quod phantasia sit quidam motus causatus a sensu secundum actum; qui quidem motus non est sine sensu, neque potest inesse his quae non sentiunt. Quia si aliquis motus fit a sensu secundum actum, similis est motui sensus, et nihil aliud nisi phantasia invenitur esse tales» (ibid., 6.659).

[43] 1 q.12 a.9 ad 2; q.78 a.4; q.84 a.6 ad 2; q.85.2 ad 3; *De verit.* q.8 ad 9; q.10 a.6 ad 5.

[44] *In De memoria et reminiscentia* lect.3 n.238: «Quae quidem passio est quasi quaedam pictura, quia scilicet sensibile imprimit suam similitudinem in sensu, et huius similitudo remanet in phantasia, etiam sensibili abeunte. Et ideo... motus qui fit a sensibili in sensum, imprimit in phantasia quamdam figuram sensibilem, quae manet sensibili abeunte, ad modum quo illi qui sigillant cum annulis imprimunt figuram quamdam in cera, quae remanet etiam sigillo vel annulo remoto».

[45] *In De mem. et rem.* lect.2 n.319: Dupliciter aliquid sensu percipitur. Uno quidem modo per ipsam immutationem sensus a sensibili, et sic cognoscuntur tam sensibilia propria quam etiam communia, a sensibus propriis et a sensu communi. Alio modo cognoscitur aliquid quodam secundario motu qui relinquitur ex prima immutatione sensus a sensibili. Qui quidem motus remanet etiam quandoque post absentiam sensibilium, et pertinet ad phantasiam... Phantasia autem, secundum quod apparet per huiusmodi immutationem secundariam, est passio sensus communis: sequitur enim totam immutationem sensus, quae incipit a sensibilibus propiis, et terminatur ad «sensum communem».

[46] *De verit.* q.8 a.5: «Est aliqua cognoscitiva potentia, quae cognoscit tantum recipiendo, non autem ex receptis aliquid formando; sicut sensus simpliciter cognoscit colas speciem recipit et nihil aliud. Aliqua vero potentia est quae non solum cognoscit, secundum quod recipit; sed etiam ex his quae recipit potest aliquam speciem formare: sicut patet in imaginatione». Cf. nota 46.

[47] 1 q.84 a.4 ad 2; q.12 a.9c y ad 2; 2-2 q.173 a.2c; *De anima* 3 lect.4 n.633.

cómo esta capacidad es la condición del progreso indefinido en el discurso del pensar abstracto. Ahora nos interesa destacar tan sólo su función perceptiva. Esta productividad de la imaginación supone ya un cierto grado de abstracción del *hinc et nunc*, una cierta superación de las condiciones espacio-temporales, en cuanto no sometidas a la presión limitante y concretiva del estímulo externo [48]. Esta abstracción, sin embargo, no es la perfecta abstracción del intelecto, aunque la prefigure de un modo muy rudimentario. El llamado «espacio imaginario» es una abstracción en la que hay tanto de intelectual como de imaginario. En realidad no se da un *a priori* espacial en la imaginación. La psicología genérica (Piaget) ha puesto en claro este punto: la percepción del espacio, primitivamente, en los primeros estadios del desarrollo infantil, está ligada a cada uno de los sectores sensoriales, y hay tantos espacios perceptivos como sentidos: espacio visual, táctil, etc [49]. Esta función relativamente abstractiva de la imaginación posibilita una transcripción subjetiva de los objetos externos no idéntica, sino proporcional. Santo Tomás lo afirma claramente respecto de la percepción del continuo y de la cantidad en general [50]. Fabro ha llamado a esta función, muy sugestivamente, «contracción fenomenal» [51].

Si materialmente, en cuanto a las cosas imaginadas, la imaginación humana trasciende los límites del sentido común y los sentidos externos (porque puede construir imágenes de cosas nunca percibidas, si bien siempre a base de materiales residuales y latentes), formalmente considerada no trasciende el nivel de los sentidos *per se*, propios y comunes. No cabe, pues, asignarle como objeto nuevo y distinto el conocimiento de la cantidad [52]. La cantidad es un sensible común que, por lo mismo, no puede ser percibido propia y especificativamente por ningún sentido particular, sea interno o externo [53]. Pero, por otra parte, es preciso que la imaginación conozca estos sensibles en un plano superior, porque, de lo contrario, si se identificase totalmente con el objeto del sentido común, no podría distinguirse de él. Digamos, por tanto, que la imaginación conoce, sí, todos los sensibles *per se*, propios y comunes; pero los conoce *productivo modo*, esto es, bajo la razón formal de reproductibles, de construíbles según una ley inmanente propia que es la de la espacialidad.

Esto no quiere decir que la fantasía no pueda producir su acto en presencia del objeto sensible, del estímulo externo. Santo Tomás

---

[48] Cf. nota 45.

[49] Cf. JEAN PIAGET, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant* y *La construction du réel chez l'enfant* (Neuchâtel et Paris 1948) y *La représentation de l'espace chez l'enfant* (Presses Universitaires de France).

[50] *In De mem. et rem.* lect.7 n.390ss.: «Anima vel per similem figuram sive formam intelligit minora, idest minorem quantitatem, sicut et per formam similem cognoscit maiorem magnitudinem. Formae enim et motus interiores proportionaliter correspondent magnitudinibus exterioribus, et forte ita est de magnitudinibus, sive distantiis locorum et temporum sicut de speciebus rerum. Unde, sicut in ipso cognoscente sunt diversae similitudines et motus proportionaliter respondentes diversis speciebus rerum, puta equo et bovi, ita etiam et diversis quantitatibus». Todo el capítulo es de un gran interés gnoseológico: los datos externos—los estímulos—no logran en el sentido una transcripción homóloga, idéntica, sino proporcional.

[51] C. FABRO, o.c., p....

[52] Como afirma el P. M. BARRADO, *Estudios de psicología experimental* (ed. C. S. I. C., Madrid 1946) p.723-24.

[53] *In De anima* 2 lect.13 n.386: «Communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus». Cf. et 1 q.78 a.3 ad 2; *De sensu et sensat.* 11,155,100.

afirma lo contrario en muchos lugares y particularmente al hablar de la fantasía rudimentaria de los animales imperfectos [54]. Cabalmente, su función biológica primaria es la de completar la percepción aportando a la síntesis perceptiva los datos pasados que ni el sentido externo ni el común pueden conservar, sometidos como están a la presencia del estímulo externo, que es su propio objeto motivo.

En relación con esta función integradora dentro de la percepción está el valor cognoscitivo de certidumbre y de verdad que analiza Santo Tomás, comentando a Aristóteles, en un texto muy interesante [55].

Comienza Santo Tomás estableciendo la capacidad de error del sentido externo (integrado en la percepción del *sensus communis)* respecto a los tres tipos de estímulos: propios, comunes y *per accidens*. Respecto de estos últimos, la posibilidad de error es máxima, puesto que no caen propiamente bajo su mirada y no recibe de ellos inmutación específica ni modal alguna. Respecto de los sensibles propios, el sentido especial es de suyo verdadero, y sólo por alteración fisiológica del órgano puede engañarse. Los sensibles comunes son también un campo propicio a los errores de los sentidos externos, por cuanto de ellos juzgan con jurisdicción, pero con pocos elementos de juicio, máxime cuando aumenta la distancia. Inmediatamente aplica estos principios a la fantasía, de la que deben decirse *a fortiori*, por lo mismo que el efecto es más débil que la causa y la fantasía es causada por el sentido. La capacidad de la fantasía para el error es mucho mayor que la del sentido externo; pero esta capacidad varía según dos circunstancias: que la imagen se integre en la percepción actual correspondiente o que se produzca en ausencia e independientemente del estímulo exterior. En el primer caso, respecto de los sensibles, tanto propios como comunes, la fantasía es verdadera *ut in pluribus*. En el segundo es terreno abonado para los errores y decepciones [56].

Respecto de los sensibles *per accidens*, su captación, en la medida en que cae dentro del orden sensorial, corresponde formalmente a la cogitativa, aunque materialmente sean presentados por la fantasía, de la cual es propio evocar el fantasma.

Es precisamente la situación intermedia de la fantasía en la escala de las facultades y actividades cognoscitivas la que hace compleja y variable su función y su capacidad de error. Respecto de los sentidos inferiores, su función es completiva, sintética y concretiva; respecto de los superiores es dispositiva, analítica y abstractiva. En

---

[54] *In De anima* 3 lect.5 n.644: «Non enim phantasiantur aliquid nisi dum moventur a sensibili».

[55] *In De anima*, 3 lect.6 n.660-5: «Motus phantasiae qui est factus ab actu sensus, differt ab istis tribus... actibus sensus, sicut effectus differt a causa. Et propter hoc etiam quia effectus est debilior causa, et quanto magis elongatur aliquid a primo agente, tanto minus recipit de virtute et similitudine eius; ideo in phantasia facilius adhuc quam in sensu potest incidere falsitas, quae consistit in dissimilitudine sensus ad sensibile... Omnis igitur motus phantasiae, qui fit a motu propriorum sensibilium est verus, ut in pluribus. Et hoc dico quantum ad praesentiam sensibilis, quando motus phantasiae est simul cum motu sensus.—Sed quando motus phantasiae est in absentia sensus, tunc etiam circa propria sensibilia contingit decipi. Imaginatur enim quandoque absentia ut alba, licet sint nigra. Sed alii motus phantasiae, qui causantur a sensu sensibilium per accidens, et a sensu sensibilium communium, possunt esse falsi, sive sit praesens sensibile, sive non. Sed magis sunt falsi in absentia sensibilia, quam sunt quando sunt procul». Cf. et.3 q.30 a.3 y 2

[56] Ibid.

el animal irracional no tiene otra función respecto de las facultades superiores que la biológico-práctica de hacer posibles las reacciones pasionales acerca de objetos ausentes, objetos a los que inclina el apetito natural, pero que, al no hallarse en contacto inmediato con las necesidades del animal, han de provocar en él las consiguientes actividades motrices de desplazamiento el sentido de búsqueda o huida.

En el hombre, en cambio, la imaginación, por su participación de la racionalidad, tiene una amplitud objetiva mucho mayor y una capacidad analítica y constructiva de algún modo ilimitada no sólo para servir a unos fines prácticos, afectivos, de mucha mayor complejidad, sino sobre todo por su función especulativa en obsequio del entendimiento. De ahí que pueda disociar hasta extremos inverosímiles tanto los sensibles propios como los comunes en mil gamas y matices y reconstruir y crear, combinándolos en las más diversas dosis y fórmulas. Todo el campo del arte, tanto útil como bello; el lenguaje, etc., son posibles gracias a esta eminencia de la fantasía humana sobre la de los otros animales. Pero esta misma capacidad constructiva y creadora se paga al precio de una mayor capacidad de error. En realidad, la fantasía, por sí misma, al abstraer del *esse* del estímulo externo y referirse sólo al *apparere* de la imagen en la conciencia, abstrae de suyo de la verdad y la falsedad [57]. Pero, cuando desconectamos la fantasía de su función completiva de la percepción o de pura base de sustentación para los procesos intelectivos superiores y la tomamos como un valor real, caemos entonces en el error: así acontecen todas las ilusiones [58].

De las relaciones de la imaginación con la memoria y la cogitativa y de los procesos superiores, a los que sirven los procesos de asociación de imágenes, hablaremos en los lugares respectivos. Ahora haremos algunas observaciones en torno al papel de los dos sentidos internos estudiados hasta ahora en la elaboración perceptiva.

Con la aparición de la imaginación se cierra un primer ciclo en la percepción: el que corresponde a los sentidos formales (por oposición a los intencionales) [59] o a lo que Fabro, adoptando una terminología más acorde con la psicología actual, ha llamado elaboración primaria [60]. Ya veíamos cómo el sentido común recoge y unifica, o más bien, en él vienen a ser recogidos y unificados, los datos actuales particulares de cada sentido respecto a un particular objeto. La unidad del objeto, fragmentada por la aprehensión particular de cada sentido externo, se reconstruye por la unidad fundamental de la sensibilidad en el sentido común. No se trata de *estructurar* en sentido gestaltista: el objeto está ya estructurado en la primera aprehensión hecha en el sentido especial, en cuanto que todo sensible propio es inseparable y está siempre acompañado de cierto sensible común. La organización primaria ha sido finalizada *(ex parte obiecti)* desde el comienzo; pero lo ha sido confusamente y sin oponerse al sujeto. En el sentido común, por la copresencia al sujeto de todos los datos actuales de los sentidos externos pertenecientes a una misma *res*

[57] *In De anima*, 3 lect.4 n.632: «Cum autem secundum phantasiam aliquid videtur, non asserimus sic esse, sed sic videri vel apparere nobis. A visione vel apparitione sumitur nomen phantasiae». Cf. lect.5 n.638.

[58] I q.54 a.5 ad 3: «Deceptio autem in nobis proprie est secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis».

[59] I q.78 a.4.

[60] C. FABRO, o.c., p.158ss.

extra, este objeto adquiere un valor propio, definido como objeto real que después puede alcanzar ulteriores integraciones y correcciones.

El papel especial desempeñado por la fantasía en la percepción se refiere, sobre todo, a los fenómenos de integración o fusión perceptiva. Estudia Fabro dos tipos de fusión o integración: simultánea y sucesiva [61].

a) INTEGRACIÓN SIMULTÁNEA.—Ante todo es preciso afirmar que los objetos simples son mayormente sensibles que los coalescentes de muchas cualidades: un grito aislado es mejor percibido que un vocerío, cuyas voces se ofuscan unas a otras [62]. Pueden darse dos casos de integración simultánea: 1) *Homogénea,* entre datos del mismo sentido, cualidades del mismo género que pueden dar lugar a una nueva cualidad; tal es el caso del acorde musical. Desde este punto de vista, el acorde es distinto de la melodía, forma sucesiva y, por tanto, sensible común. La integración homogénea, o cualidad nueva constituída por varios estímulos del mismo género que son percibidos *ut unum,* se opera al nivel del sentido común. 2) *Heterogénea.* Se da entre datos de distintos sentidos; no es integración en sentido estricto ni da lugar a una cualidad nueva, pero verifica una intercomunicación que hace posibles dos procesos importantísimos: la extensión de los atributos de un campo sensorial a los contenidos de otro y la unificación inicial de los atributos múltiples de un objeto.

Hay, pues, una doble unificación o, si se prefiere, dos momentos en una: una actual y transeúnte (determinada por la confluencia de datos al sentido común) y otra permanente, prolongación de la anterior, que opera una discriminación selectiva entre los contenidos propios de los objetos y los variables para formar una representación sintética (fusión heterogénea) de los objetos de valor constante. Para esta segunda unificación no basta el sentido común reducido al presente. El es principio subjetivo—no objetivo—de unidad. Por su grado de inmaterialidad puede recibir cualidades distintas no sólo específica, sino genéricamente, y puede juzgar mejor tanto de las cualidades homogéneas como de las heterogéneas. Su función es necesaria como preparación a toda unificación perceptiva. Pero para la organización definitiva es preciso otro sentido interno que haya tenido percepciones pasadas y pueda utilizar, según una dirección definida y en función del principio de economía, los datos objetivables que la experiencia en su desarrollo viene imponiendo como permanentes puntos de referencia. Estos datos son de dos órdenes: formales (y de su función integradora se encarga la fantasía) y de valor o reales (y son utilizados entonces por la cogitativa).

b) INTEGRACIÓN SUCESIVA.—Entra en al doctrina de los sensibles comunes el que su percepción es perfectible, educable, mediante la elaboración de los sentidos internos. El *sensus communis* ofrece contenidos cada vez más precisos, pero no puede elaborarlos porque no los conserva. La elaboración corre, por tanto, a cargo de la fantasía,

---

[61] Ib., p.135-141.

[62] *De sensu et sensato* 17,260: «Ex hoc autem sensus secundum actum, idest operatio sensitiva, habet unitatem secundum numerum quia est unius sensibilis, specie autem est unus sensus secundum actum, sive una operatio sensitiva ex eo quod est secundum potentiam unam; ... Necesse est ergo si est unus sensus secundum actum, quod unum dicat, idest iudicet; ergo oportet quod si sunt multa, quod commisceantur in unum, et si non fuerint mixta necesse est quod sint duo sensus secundum actum, idest duae operationes sensitivae»

que puede continuar su acción hacia fuera o hacia dentro. Su contribución a la percepción externa consiste en que el sentido común, gracias a la integración operada por la fantasía, aprehende contenidos formales cada vez más distintos e interiormente organizados. La continuación *ad intra* plantea los problemas de relación con la cogitativa. En la integración perceptiva, el tiempo es decisivo (si bien no en sentido kantiano), pues, permitiendo la repetición de experiencias, actúa la referencia temporal a varios resultados y hace así posible la integración selectiva de los datos utilizables y el abandono de los residuos inasimilables. La fusión de cualidades del mismo género puede coexistir con la advertencia de la multiplicidad (por ejemplo, en el campo acústico), y la unidad se debe en gran parte a procesos fisiológicos. Respecto de cualidades heterogéneas, probablemente no se da fusión, sino asociación debida al sentido común, por el que pueden establecerse ciertas analogías perceptivas: las que permiten, por ejemplo, hablar de colores cálidos, de sonidos agudos, de escala cromática, etc. La fusión de sensibles comunes es probable que se deba a que cada sentido tenga una propia aprehensión del sensible común y el «espacio perceptible» del adulto sea el resultado de un proceso de asimilación de los diversos espacios iniciales (táctil, acústico, visual...). Estas someras indicaciones, acaso insinuadas por el propio Santo Tomás [63], son una muestra tan sólo del acuerdo fundamental del tomismo con las más sólidas y definitivas adquisiciones de la psicología de nuestro tiempo.

C) La memoria y los procesos de reminiscencia

De todos los sentidos internos es, sin duda, la cogitativa la que ocupa una más alta jerarquía en la psicología de Santo Tomás. Son múltiples y conocidas a este respecto sus afirmaciones [64]. Pero, sin menoscabo de esto, hay que decir que el sentido al que consagra más finos y ricos análisis no es a la cogitativa, sino a la memoria; y la ocasión se la brinda el comentario al *De memoria et reminiscentia*, en el que amplía y justifica las ricas perspectivas abiertas por la agudeza de Aristóteles, y escribe con ello uno de los capítulos más interesantes de su psicología.

La existencia de la memoria aparece como un hecho de conciencia en el hombre, y su realidad en los animales, como objeto de posible experimentación, al menos en los animales superiores. Su estudio debe partir de la delimitación de su objeto formal propio. Y es el caso que aquí nos encontramos con dos series de textos que, al parecer, plantean un problema de integración no despreciable.

Cuando tanto en la Primera Parte de la *Suma* [65] como en *Q. de anima* [66] justifica el número de sentidos internos, Santo Tomás le asigna a la memoria como objeto propio la conservación de las «intentiones insensatae» percibidas por la cogitativa. Por otra parte, en otra serie de textos y singularmente en el comentario al *De memoria et reminiscentia*, el objeto de la memoria no es otro

---

[63] *In De mem. et rem.* lect.2 n.318-19.
[64] I-2 q.73a.3 ad 1; *In Sent.* 2 d.25 a 1 ad 7; *De verit.* q.14 a.1 ad 7 etc.
[65] I q.78 a.4.
[66] *Q. de anima* a.3.

que el reconocimiento del pasado [67]. El Santo no parece encontrar contradicción alguna entre estas dos series de afirmaciones. En el lugar citado de la *Suma* resuelve la antinomia sencillamente: haciendo de la razón de pretérito una *intentio insensata*.

Por otra parte, los procesos de reminiscencia, tan finamente analizados por Santo Tomás, parecen rebasar uno y otro objeto, invadiendo el terreno de la fantasía, por una parte, y de la cogitativa, por otra, al interferir los procesos asociativos de imágenes y la *collatio* propia de esta última, respectivamente.

No es cosa fácil armonizar esta complejidad de datos distinguiendo y dando a cada cual lo suyo. Lo intentaremos, sin embargo, empezando por la función más clara y unánimemente concedida a la memoria: el reconocimiento de la razón de pasado.

La connotación del pretérito puede afectar a dos cosas: al contenido mismo extramental o al acto vital de percepción. Evidentemente, para Santo Tomás, la memoria es, primordialmente, de lo segundo [68]. La razón de pretérito la descubrimos en las cosas a través de nuestras percepciones [69]. Se da una clara analogía con el sentido común a este respecto: éste conoce las diferencias entre los sensibles propios por y a través de los actos de los sentidos especiales; la memoria *reconoce* los acontecimientos pasados por y a través de las pasadas experiencias [70].

Esto plantea el problema de las relaciones de la memoria con la fantasía, por una parte, y con el sentido común, por otra. Si ya la fantasía, por su propia naturaleza, es capaz de evocar contenidos de percepciones pasadas, ¿en qué se distinguirá de la memoria? Todo el capítulo tercero del comentario al *De memoria et reminiscentia* está dedicado a resolver y aclarar este punto. Santo Tomás expone allí algunas ideas fundamentales poco mencionadas por los psicólogos tomistas. Recogiendo un ejemplo aristotélico, hace notar que en la representación de un animal deben distinguirse racionalmente dos aspectos, aun teniendo en cuenta la unidad real del cuadro: la realización misma de la pintura, por una parte, y la representación que a través de ella se nos da, por otra. Algo semejante ocurre con el *fantasma* o el dato bruto de sensación imaginativa: puede considerarse, bien en sí mismo, como término especular sobre que actualmente obra la inteligencia—y en este caso pertenece propiamente a la fantasía—, o bien en cuanto representa y es imagen de algo ajeno, anteriormente sentido o pensado, debiendo atribuirse entonces a la memoria [71]. Así, pues, la memoria reconoce, *en el mismo fantasma de la imaginación*, una connotación, una vinculación a su origen en la experiencia pasada, en virtud del carácter de *passio subiecti* que, como acto vital, tiene la imagen. Unas líneas más abajo, en el mismo capítulo, refuerza Santo Tomás la idea poniéndola en relación clarísima con las *intentiones insensatae*. El alma—dice—puede reflexionar sobre el fantasma en cuanto éste es una forma

---

[67] *In De mem. et rem.* 307: «Memoria est praeteritorum».—1-2 q.30 a.2 ad 1: «Sensibile sub ratione praeteriti est obiectum memoriae». Cf. *De verit.* q.10 a.2.

[68] 1 q.79 a.6 ad 2.

[69] *In De mem. et rem.* lect.1 n.308: «Memoria est praeteritorum quantum ad nostram apprehensionem, i. e. quod prius sensimus vel intelleximus aliqua indifferenter, sive illae res secundum se consideratae sint in praesenti sive non».

[70] *In De mem. et rem.* lect. 2 n.320: «Memoria est... per se primi sensitivi, sc. sensus communis».

[71] *In De mem. et rem.* lect.3 n.340-4.

existente en la parte sensible o bien en cuanto es una imagen de lo que en otro tiempo vimos o entendimos. En el primer caso es a la actividad de la fantasía a la que debe atribuirse; en el segundo, a la memorativa. Y como ser imagen, añade, implica una cierta intencionalidad sobre la forma, ha de concluirse que la memoria hace referencia a las *intenciones:* «ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem» [72].

Los textos muestran con una claridad meridiana que lo aprehendido por la memoria no está en el mismo plano formal en que se desenvuelve la fantasía. La memoria, según el análisis precedente, por ser facultad superior, debe gozar de un cierto poder de reflexión sobre la fantasía, que, por su parte, carece de tal poder de reflexión sobre sí misma y no puede alcanzar estas connotaciones, que afectan a su propio acto en cuanto realidad vital y subjetiva; según ese poder reflexivo sobre el acto de la fantasía, sobre la imagen, no debe, sin embargo, conocer y captar precisamente lo mismo que ya conoce la propia fantasía—sería superfluo—, sino precisamente algo que la fantasía, por no poder replegarse sobre sí misma, no puede captar: su propia relación de imagen formal del objeto en cuanto forma subjetiva *ligada* a unas determinadas condiciones de origen.

El tiempo, como medida del movimiento y primariamente del movimiento local, es un sensible común que aprehenden ya el *sensus communis* y la fantasía en las cosas, en los objetos móviles. Tanto el sentido común, en efecto, como la fantasía, pueden percibir y reproducir, respectivamente, continuos sucesivos; por ejemplo, una carrera, una melodía [73]. De suyo, el sentido común, sometido al estímulo actual, sólo percibe el instante; pero lo percibe como tránsito, como flujo, como *motus*. La fantasía puede reproducir todo el desarrollo de un movimiento, pero este modo suyo de conocer el tiempo supone, aquí como en el espacio, una especie de «contracción fenomenal», de abreviación proporcional que abstrae del tiempo que mide el movimiento real externo, tanto como del tiempo interior, el que mide la sucesión de los propios estados subjetivos, acerca de los que no puede reflexionar para adquirir conciencia.

El sentido común, en cambio, percibe el instante temporal y mide de algún modo el movimiento en cuanto cobra conciencia, sucesiva ella a su vez, de instantes sucesivos y sucesivos actos. Pero, así como el resultado de su discriminación actual de los diferentes sensibles *per se* (propios y comunes) es recogida por la fantasía, que los analiza, descompone, construye y sintetiza, así la conciencia actual—el otro aspecto captado por el sentido común, el más formal—pasa a la memoria en forma de recuerdo: «Hoc est memorari, phantasmati intendere alicuius rei, *prout est imago prius apprehensi*» [74]. Es decir, que lo que la memoria percibe en la imagen como imagen es precisamente su referencia a la conciencia (pasada ahora, actual en otro tiempo) del acto cognoscitivo cuyo contenido ella reproduce. La imagen debe su existencia y caracteres a ese primer conocimiento, y por eso retiene una referencia, una vinculación existencial e intencional al acto de conciencia que perfeccionó el acto perceptivo

[72] Ibid., n.343.

[73] *In De mem. et rem.* lect.2 n.319: «... Unde manifestum est quod praedicta tria, sc. magnitudo, motus et tempus, secundum quod sunt in phantasmate, comprehenduntur ac cognoscuntur per sensum communem».

[74] *In De mem. et rem.* lect.7 n.396.

inicial; ese acto de conciencia puede incluso recaer no sobre el acto primitivo de percepción, sino también sobre imágenes construídas por la fantasía. Y, como veremos, sobre las otras *intentiones insensatas*. Por eso concluye con esta afirmación el capítulo: «La memoria es... cierta conservación habitual del fantasma, no ciertamente en sí mismo (pues esto pertenece a la potencia imaginativa), sino en cuanto es imagen de algo sentido anteriormente» [74]. En este sentido, y sólo en este, pueden considerarse la fantasía y la memoria «passiones sensus communis» [76]; ambas recogen, respectivamente, los dos elementos que percibe el sentido común: los distintos sensibles propios y comunes y la conciencia actual.

De la distinción de conciencia pretérita y objeto pretérito nace la posible divergencia de reconocimientos. Santo Tomás considera tres situaciones: *a)* se duda si se recuerda o no, porque se conoce el fantasma anterior, pero no se sabe que lo es; *b)* se recuerda el fantasma anterior, y precisamente en cuanto antecedente; *c)* se cree recordar algo que verdaderamente no se recuerda, porque nunca se percibió anteriormente [77]. De ahí que tampoco la memoria esté exenta de error [78].

Pero ¿y las otras *intentiones insensatae?* Su situación es enteramente análoga. La cogitativa ejerce sobre los sentidos internos análoga función de conciencia sensorial (secundaria) a la del sentido común sobre los externos; de ellos recibe su caudal y a ellos debe volver para discriminar sus contenidos y realizar el examen comparativo *(collatio)* que ha de llevarla a sus juicios de valor. Sobre todo, sólo ella es capaz de cobrar conciencia de los estados afectivos, por lo mismo que sólo ella puede desencadenarlos, y esto precisamente pre-

---

[74] Ibid., n.349. Y poco antes (n.348): «Nihil est aliud meditari, quam multoties considerare aliqua, sicut imaginem priorum apprehensorum et non solum secundum se; qui quidem modus conservandi pertinet ad rationem memoriae».

Ibid., n.356: «Cum resumit aliquis id quod prius scivit vel sensit sensu proprio vel *communi*, huiusmodi habitum dicimus esse memoriam. Sicut enim memorari refertur ad prius factam notitiam, ita et reminisci».

[76] I q.78a. ad 3; *In De mem. et rem.* lect.2 n.318-20 y 322: «Sensus communis est radix phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actum sensus communis».

[77] *In De mem. et rem.* lect.3 n.344-48: «Circa actum memoriae tripliciter se habent homines.—Aliquando enim quamvis in nobis sint motus phantasmatum, qui sunt facti ab eo quod sensimus, qui scilicet relinquuntur ex prima immutatione sensus proprii a sensibili, tamen nescimus si accidat hoc motus esse in nobis secundum hoc quod prius sensimus aliquid. Et ideo dubitamus utrum memoremur vel non.—Secundo vero contingit aliquando quod hoc intelligit et reminiscitur, quia prius audivimus aut vidimus aliquid cuius phantasma tunc nobis occurrit, quod est proprie memorari: et hoc contingit quando ille qui speculatur phantasma movetur quidem ab ipso praesenti phantasmate, sed considerat ipsum in quantum est imago alterius, quod prius sensit vel intellexit.—Tertio autem modo aliquando accidit contrarium primi modi, ut scilicet credat homo se memorari cum non memoratur...; et similiter contingit illis qui patiuntur alienationem mentis. Phantasmata enim quae eis de novo occurrunt existimant ac si essent aliquorum prius factorum, ac si memorentur illa, quae numquam viderunt vel audierunt. Et hoc contingit cum aliquis considerat id quod non est imago alterius prius facti, ac si esset eius imago».

[78] Ibid., lect.7 n.396: «Quando in anima simul occurrit motus rei memorandae et temporis praeteriti, tunc est memoriae actus. Si vero aliquis putet ita se habere, et non ita fiat in memoria, quia vel deest motus rei, vel motus temporis, non est memoratum. Nihil enim prohibet quod in memore insit mendacium, sicut cum alicui videtur quod memoretur et non memoratur, quia occurrit ei tempus praeteritum, sed non res quam vidit, sed alia loco eius. Et quandoque aliquis memoratur et non putat se memorari; sed latet ipsum, quia scilicet non occurrit ei tempus, sed res, quia... hoc est memorari, phantasmata intendere alicuius rei prout est imago prius apprehensi. Unde si motus rei fiat sine motu temporis, aut e converso, non reminiscitur».

sentándole al apetito las *intentiones insensatae*, o valores que lo determinan. Pues bien, todas estas intenciones están situadas en el mismo plano objetivo y subjetivo, son conciencia sensible que, una vez pasada, deja reliquia en la memoria y que en cada caso está vinculada al fantasma de la imaginación o al juicio valorativo de la cogitativa, de los que fueron parte integrante, conciencia actual; por eso su reevocación es solidaria de estos contenidos [79]. No hay recuerdo que no sea recuerdo de algo, si bien la determinación y precisión de los caracteres objetivos a que está unida la connotación de pasado dependen (nueva confirmación) de la perfección o intensidad de la percepción o experiencia pasada, lo que, en otras palabras, significa una dependencia de la atención, o conciencia, puesta en tales conocimientos [80].

La neta distinción entre reconocimiento y reconstrucción imaginativa del pasado, como actos genuinamente diversos (como que pertenecen a potencias distintas: la memoria y la fantasía respectivamente), ha sido puesta de relieve en nuestro tiempo por el psicoanálisis [81].

Por lo demás, la contribución de la memoria al perfeccionamiento de la percepción es inmenso. Todo el trabajo de condensación, diferenciación activa y elaboración de la cogitativa sería inútil y debería rehacerse a cada instante—como el mito de Sísifo—si no hubiera una facultad capaz de conservar estos resultados y evocarlos en el momento oportuno. La tradición—la conservación de lo adquirido—es, aquí como en otros campos, la condición de todo progreso.

Pero en el hombre, lo decíamos hace poco, la memoria—como la cogitativa y la fantasía—participa de la razón, a la que se subordina con una especie de especificación trascendental [82]. Por la cara que mira hacia arriba, la memoria humana está al servicio de la intelección y de sus procesos discursivos, y por eso es capaz de desarrollar una función especial, que desde Aristóteles es llamada reminiscencia. Reminiscencia es la búsqueda activa del recuerdo ausente mediante sus conexiones con el presente.

Santo Tomás, siguiendo siempre las sugerencias de Aristóteles,

---

[79] Ibid., lect.2 n.321: «Ad aliud principium pertinet recipere formam, et conservare receptam per sensum et intentionem aliquam per sensum non apprehensam, quam vis aestimativa percipit etiam in aliis animalibus, vis autem memorativa retinet, cuius est memorari rem non absolute, sed prout est in praeterito apprehensa a sensu vel intellectu».

[80] Ib., lect.7 n.397: «Ostendit diversum modum quo reminiscentes cognoscunt tempus. Quandoque enim aliquis recordatur tempus non quidem sub certa mensura, puta quod tertia die fecerit aliquid, sed quod aliquando fecit. Quandoque autem recordatur sub mensura temporis praeteriti, quamvis non sub certa mensura. Consueverunt enim homines dicere quod recordantur quidem alicuius rei ut praeteritae, sed nesciunt quando fuerit, quia nesciunt temporis metrum, idest mensuram; et hoc contingit propter debilem impressionem, sicut contingit in his quae videntur a remotis, quae indeterminata cognoscuntur».

[81] Toda la terapéutica analítica de las neurosis consiste precisamente en destruir el hábito mórbido (creado por la representación al inconsciente de una reacción afectiva lejana y que entra en conflicto con la conciencia, dando lugar al síndrome neurótico) mediante la reducción del hábito al recuerdo, es decir, desarticulando el hábito automatizado al hacer conscientes sus causas originadoras. Esta técnica es totalmente reductiva y se opone a toda otra técnica *psicagógica* que pretenda atacar los síntomas y no las causas mediante reconstrucciones imaginarias de la personalidad del paciente (alucinación provocada, hipnosis, etc.). Cf. ROLAND DALBIEZ, *La méthode psychanalitique et la doctrine freudienne* (Desclée, París, 2.ª ed. 1949) t.1 p.240ss.; J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* (Desclée, Buenos Aires 1947) p.345s.

[82] M. UBEDA PURKISS, *Curso monográfico sobre las funciones de la cogitativa*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1953. (Apuntes inéditos.)

distingue claramente la reminiscencia de la memoria espontánea. Tres diferencias principales encuentra entre ellas:

a) «La primera depende de la diversa aptitud que requieren..., pues no coinciden siempre los hombres bien dotados de memoria y reminiscencia...» [83]

b) «La segunda diferencia es de carácter temporal, puesto que la reminiscencia constituye como una preparación para la memoria y, por tanto, la precede...» [84]

c) La tercera, en fin, procede del sujeto en el que una y otra pueden encontrarse.

Pero es proceso que parte de la memoria espontánea y termina en ella [85]. La memoria se encuentra en los animales superiores; la reminiscencia, sólo en el hombre, en virtud de su poder deliberativo o, lo que es lo mismo, por su participación de la racionalidad [86].

A *fortiori*, la memoria se distingue del aprender *ex novo*. El que recuerda, recupera el objeto en orden a una primera experiencia; el que de nuevo aprende, recupera la cosa absolutamente [87]. Y con mayor razón diferirá de la invención, la ocurrencia o el hallazgo fortuito, tan sorprendente en los grandes inventores [88].

Pero ya en lo anterior está insinuado que la reminiscencia, si bien es un proceso intencionado «secundum motus ab anima ad res» [89], del que el sujeto tiene la iniciativa libre, ha de discurrir por las vías de la asociación de imágenes, es decir, ha de hacer reversible el proceso de encadenamiento sucesivo que ha dado lugar a la situación actual. Este proceso retrospectivo puede ser también involuntario, pero entonces «abusive dicitur reminisci» [90]. No cabe duda que en los procesos de

---

[83] *De mem. et rem.* lect.8 n.398.

[84] Ibid., lect.1 n.301-2.

[85] Ibid., lect.4 n.357: «Reminiscentia est via ad aliquid memorandum, et tamen ex aliquo memorato procedit».

[86] Ibid., lect.8 n.399: «Causa autem quare soli homini conveniat reminisci, est quia reminiscentia habet similitudinem cuiusdam syllogismi; quare, sicut in syllogismo pervenitur ad conclusionem ex aliquibus principiis, ita etiam in reminiscendo aliquis quodam modo syllogizat se prius aliquid vidisse, aut aliquo modo percepisse, ex quodam principio in hoc deveniens; et reminiscentia est quaedam inquisitio, quia non a casu reminiscens ab uno in aliud, sed cum intentione deveniendi in memoriam alicuius procedit. Hoc autem, scilicet quod aliquis inquirat in aliud pervenire, solum illis accidit, quibus inest naturalis virtus ad deliberandum: quia etiam deliberatio fit per modum cuiusdam syllogismi; deliberatio autem solis hominibus competit; caetera vero animalia non ex deliberatione, sed ex quodam naturali instinctu operantur».

[87] Ibid, lect.6 n.372-3: «Ille qui reminiscitur recuperat eam (notitiam) sub ratione *memoriae* in ordine scilicet ad id quod prius fuit cognitum; ille qui iterato addiscit, recuperat eam absolute, non quasi alicuius prius cogniti».—«Quando non pervenit ad recuperandam amissam notitiam per principium in memoriam retentum, sed per aliquod aliud quod ei de novo traditur a docente, non est memoria nec reminiscentia, sed hoc est de novo addiscere». Cf. et. *Cont. Gent.* 2,83.

[88] Ibid., n.374: «(invenire) contingit, quando anima diversa excogitans, multis motibus movetur; et si contingat quod perveniat ad motum, quem consequitur cognitio rei, tunc dicitur invenire...; reminisci contingit per hoc quod homo interius retinet quamdam potentiam vel virtutem inducendi se ad motus rei quos quaerit: hoc autem contingit, cum potest pervenire ad hoc quod moveatur motu quem amisit per oblivionem: et hoc ex ipso, non ex aliquo docente, ut contingit quando iterum addiscit, et ex motibus prachabitis, non ex novis motibus, sicut quando iterum invenit».

[89] *Q. de anima* a.13.

[90] *In De mem. et rem.* lect.5 n.366: «Hoc proprie est reminisci; quando scilicet aliquis ex intentione inquirit alicuius rei memoriam. Contingit autem quandoque quod etiam illi qui non quaerunt memorari, propterea quod sic procedentes e priori motu in posteriorem... deveniunt in memoriam alicuius rei, cum ille motus rei oblitae fiat in anima post alium..., ex motibus... similibus vel contrariis vel propin-

invención que dan lugar a los descubrimientos se da esta reminiscencia espontánea, la prosecución inconsciente del trabajo de elaboración intelectiva que ha preocupado la vigilia del sabio, perseverancia que no obedece únicamente a causas fisiológicas, sino psicológicas cognoscitivo-afectivas [91]. Creemos que hay aquí una vía de penetración en el tomismo para lo más válido de la psicología psicoanalítica.

Las causas de la fijación de imágenes y recuerdos son varias: *a)* la frecuente experiencia o consideración reiterada [92]; *b)* la atención [93]; *c)* como causa remota, la naturaleza individual [94].

Si éstas son para Santo Tomás las causas de la fijación que corresponden a recuerdos aislados, su análisis no se para aquí: descubre y desmenuza, siguiendo la genial intuición de Aristóteles, las leyes básicas por las que se asocian las imágenes y por las cuales puede darse, en recorrido inverso, la reminiscencia. Compara la reminiscencia a la demostración, porque ambas proceden «ex noto ad ignotum». Eso primeramente conocido puede ser: 1) un instante de tiempo, a partir del cual, hacia atrás o hacia delante, reconstruímos el pasado; 2) una cosa conocida, de la que se sigue espontáneamente otra en virtud de un triple vínculo posible: *a)* de semejanza; *b)* de contrariedad, y *c*) de contigüidad, cualquiera que ella sea (local, temporal, moral, etc.) [95].

Todos estos procesos son debidos a un cierto carácter de universalidad propio de la imagen, que la hacen elástica y abierta a múltiples relaciones, y punto de intersección de una serie de movimientos intencionales que la constituyen en base y fundamento de todos los procesos superiores de elaboración abstractiva, inducción y deducción científica [96].

---

quis...; sed hoc abusive dicitur reminisci. Est autem casualiter memorari secundum similitudinem quamdam reminiscentiae».

[91] Ibid., lect.8 n.401-8: «Signum huius quod reminiscentia sit quaedam corporea passio, sive existens inquisitio phantasmatis in tali, idest in aliquo particulari, vel in tali, idest in quodam organo corporeo, est, quod cum quidam non possunt reminisci turbantur...» Y prosigue explicando el fenómeno por sus causas fisiológicas y proporcionando significativas analogías con la perseverancia de los movimientos pasionales y con los hábitos motrices (melodías aprendidas, frases hechas, etc.).

[92] Ibid., lect.6 n.382: «Ea quae multoties consideravimus, de facili reminiscimus propter inclinationem consuetudinis»; «consuetudo est quasi quaedam natura».

[93] Ibid., lect.5 n.361: «Ea quibus vehementius intendimus, magis in memoria manent. Ea vero quae superficialiter et leviter videmus aut cogitamus, cito a memoria labuntur».

[94] Ibid.: «Dicta autem consuetudo non firmatur aequaliter in omnibus hominibus...; quod potest contingere vel propter naturam, quae est melius receptiva et retentiva impressionis».

[95] Ibid., lect.5 n.362: «Hoc autem primum, a quo reminiscens suam inquisitionem incipit, quandoque quidem est tempus aliquod notum, quandoque autem aliqua res nota. Secundum tempus quidem incipit quandoque a nunc, idest a praesenti tempore procedendo in praeteritum, cuius quaerit memoriam... Quandoque vero incipit ab aliquo alio tempore... (363).—Similiter etiam quandoque reminiscitur aliquis incipiens ab aliqua re cuius memoratur, a qua procedit ad aliam, triplici ratione. Quandoque quidem ratione similitudinis, sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. Quandoque vero ratione contrarietatis, sicut si aliquis memoretur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles. Quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque, sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate, vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum se invicem consequuntur» (364). El capítulo no tiene desperdicio y esta nota no excusa de su lectura íntegra.

[96] Ibid., lect.6 n.379: «Ostendit quale principium reminiscens debeat accipere. Et dicit quod istud, quod est universale, videtur esse principium et medium, per quod potest perveniri ad omnia. Dicitur hic universale, non illud quod praedicatur de pluribus, sicut in logicis, sed id a quo aliquis consuevit ad diversa moveri; sicut si post hac, aliquis moveatur ad albedinem et ad dulcedinem, et iterum ab albedine

De todo lo anterior se deduce que la reminiscencia es un proceso complejo en que intervienen la memoria y la fantasía, dirigidas por la cogitativa. Los procesos asociativos espontáneos pueden darse, de suyo, sin iniciativa alguna de la memoria. La memoria, a su vez, puede actuar—moviendo a la fantasía—sin iniciativa por parte de la cogitativa. Pero «el afán de llegar a otra cosa sólo se da en aquellos sujetos en que existe una capacidad natural para deliberar [97]. Y esta deliberación, esta «collatio», no es otra cosa que la actividad propia de la cogitativa [98].

De aquí, finalmente, las reglas que Santo Tomás propone para la fácil recordación de lo que nos interesa, y que se reducen a cuatro: ordenar sistemáticamente los recuerdos, máxima atención para fijarlos, meditación o evocación frecuente y comenzar la reevocación por el principio [99].

Una última precisión es necesario hacer para completar la teoría tomista de la memoria sensitiva, y es su diferenciación de la memoria intelectiva.

Si por memoria entendemos, sin más, la conservación de conocimientos adquiridos, sin duda hay que admitir, al lado de la sensitiva, una memoria intelectual, por cuanto el modo de recibir espiritual propio de la inteligencia es más inmóvil y estable, alejado del continuo flujo psicológico. Pero si lo propio de la memoria es reconocer el pasado en cuanto tal, entonces hay que distinguir. El objeto del entendimiento es universal y, por tanto, trasciende toda condición temporal [100]. «Ex parte obiecti», sólo podría percibir el tiempo «per conversionem ad phantasmata», como ocurre con todo juicio «in actu exercito». Por parte del acto, en cambio, nada se opone al reconocimiento de la razón de pretérito en determinadas intelecciones, pues aquí la singularidad, por ser espiritual, no se opone a la inteligibilidad [101]. Pero aun aquí, para la determinación del «hic et nunc», del instante preciso, se impone un recurso a la memoria sensible: sólo ella conoce el antes y el después «secundum determinatam distantiam» [102].

D) La cogitativa

El último de los sentidos internos que hemos señalado es la estimativa, que, por motivos que en seguida examinaremos, recibe el nombre de cogitativa cuando se considera en el hombre. Santo Tomás le

---

ad quaedam alia; et iterum a dulcedine ad calorem digerentem, et ad ignem, et alia consequenter cogitata, hic erit quasi universale ad omnes istos motus; et oportet ad hoc recurrere si aliquis voluerit cuiuscumque consequentium reminisci...»

[97] Ibid., n.399 Cf. nota 86.

[98] *In De anima* 3 lect.16 n.840.

[99] *In De mem. et rem.* lect.5 n.371: «Sic ergo ad bene memorandum vel reminiscendum, ex praemissis quatuor documenta utilia addiscere possumus. Quorum primum est, ut studeat: quae vult retinere in aliquem ordinem deducere. Secundo ut profunde et intente eis mentem apponat. Tertio ut frequenter meditetur secundum ordinem. Quarto ut incipiat reminisci a principio»

[100] 3 q.79c ad 2; *De verit.* q.10 a.2).

[101] Ib., 6 ad 2.

[102] *In De mem. et rem.* lect.2 n.320: «Memoria autem non solum est sensibilium, ut puta cum aliquis memoratur se sensisse, sed etiam intelligibilium, ut cum aliquis memoratur se intellexisse. Non autem est sine phantasmate. ... Intelligens proponit in phantasmate quantum determinatum, licet intellectus secundum se consideret rem absentem; ad memoriam autem pertinet apprehensio temporis secundum determinationem quandam, secundum scilicet distantiam in praesenti nunc. Unde

dió mayor importancia que a otro alguno [103], atendiendo a las funciones de excepcional interés que deben serle atribuídas.

La escolástica moderna no tomista ha considerado, sin embargo, superflua la existencia de la cogitativa, reduciendo su acción a la de otros sentidos internos o a la propia del entendimiento, a quien se concede la intuición directa del singular material. Con ello se ha abierto un abismo entre la sensibilidad y la inteligencia, que no puede legitimar una continuidad suficiente que garantice el origen y verificación sensible de nuestras ideas sin salto en el vacío.

Santo Tomás, nunca partidario de simplificaciones forzadas, ve ya en el animal la necesidad de un nivel cognoscitivo superior al de los sentidos anteriormente descritos, y sobre todo advierte como inexcusable su existencia en la dinámica articulación senso-intelectiva—«ubi pars sensitiva intellectivam attingit»—en el hombre.

Ha sido en virtud de un análisis riguroso de las necesidades específicas del hombre y del animal como Santo Tomás ha llegado a la conclusión de que es requerida una facultad semejante. El proceso es el mismo e igualmente fundamentado que el seguido para justificar la existencia de las demás facultades [104].

Objeto de la estimativa y diferencias entre la estimativa animal y la cogitativa humana

Santo Tomás señala insistentemente como objeto de la estimativa las *intentiones insensatae.* ¿Qué son tales intenciones? Se trata de valores o, si se prefiere, de discriminaciones de valor, utilidades concretas, relaciones particulares y concretas, fundamentalmente percibidas de los objetos o conjuntos perceptivos con las necesidades instintivas o primarias actividades psicomotrices del sujeto. Se contraponen a las *formae a sensu acceptae,* a los contenidos o aspectos puramente fenomenales aparienciales y exteriores que captan los sentidos externos y cuya huella guarda la fantasía. ¿Por qué estas *intentiones* se llaman no-sentidas *(insensatae),* siendo así que la cogitativa es un sentido, el principal de todos? No hay aquí una negación de todo carácter sensible, sino de lo propio del sentido externo, es decir, el ser inmutado por su objeto primeramente como modificación físico-química del órgano receptor sensorial a medida de la intensidad, cualidad y demás condiciones del estímulo externo. Pero la actividad de la cogitativa supone fundamentalmente la entrada en juego de un factor subjetivo, como veremos más adelante, y una cierta elaboración que no está inmediatamente condicionada por el estímulo, pero que sí está ligada de alguna manera a la sensación externa, *en* y *a través* de la cual es revelada la *intentio insensata.*

No será suficientemente precisado este concepto si no es teniendo en cuenta la teoría aristotélica de los sensibles, que Santo Tomás hace suya. Deben distinguirse los sensibles *per se* y *per accidens.* Los primeros afectan directamente al sentido externo, ya por su misma

---

per se memoria pertinet ad aparitionem phantasmatum, per accidens autem ad iudicium intellectus». Cf. *De verit.* q.10 a.2 y 3.

[103] *De verit.* q.14 a.1 ad 9: «Potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimus, sc. rationis discursum». Cf. et. *De verit.* q.25 a.2; *In Sent.* 3 d.1 q.1 q.ª2 ad 2; d.23 q.2 a.3 q.ª1 ad 3; d.26 q.1 q.ª2; 1 q.78 a.4; 1-2 q.74 a.4 ad 1.

[104] Cfr. 1 78,4; *Q. De anima* 13.

razón de ser sentido (sensible común), ya por ser uno determinado de ellos (sensible propio). El sensible *per accidens*, en cambio, no afecta a una facultad sensorial exterior «neque in quantum est sensus, neque in quantum est hic sensus», sino que es percibido en virtud de aquellas referencias que le ligan a los sensibles *per se* o van implicadas en ellos [105]. Eso que no es percibido por ningún sentido externo, es decir, que no constituye para ellos objeto, pero que, no obstante, es por ello aludido (debe ser subrayado en este momento el motivo profundo que asiste a Santo Tomás para introducir el concepto y aun la expresión de *intencional*), no permanece, sin embargo, desconocido; al contrario, también ello es objeto *per se* de conocimiento, pero de otras facultades superiores: de la inteligencia, si se trata de un objeto universal, o de la cogitativa (estimativa en caso de animales), si la aprehensión es de algo singular: «Inmediatamente, cuando veo a alguien que habla o que se mueve, percibo intelectualmente su vida, por lo cual puedo decir que le veo vivir. Mas, si mi aprehensión es singular, por ejemplo, si al ver algo coloreado percibo a este hombre o a este animal, tal aprehensión se realiza en el hombre por medio de la facultad cogitativa, que se llama también razón particular» [106].

Es éste el momento de establecer la diferencia entre la estimativa animal y la cogitativa humana [107].

La estructura y objeto de la estimativa debemos deducirla de las manifestaciones de comportamiento o conducta animal. En el caso de la cogitativa, podemos indagarlos también por introspección.

La conducta animal manifiesta, ante todo, su carácter de estabilidad y fijeza, que no tiene la del hombre. Esta misma uniformidad arguye carencia de inteligencia, pues a la razón le es connatural el progreso [108]. El modo de obrar y la diferencia de objetos son, precisamente, los motivos más importantes para establecer la distinción entre la estimativa y la cogitativa.

La cogitativa como facultad en el límite último de la sensibilidad y, por consiguiente, en contacto ya de alguna manera con la inteligencia, tiene como objeto ciertamente algo singular, pero lo percibe en cuanto éste forma parte de una naturaleza común. La estimativa, en cambio, aprehende su objeto únicamente en cuanto término o principio de una acción o pasión, no en cuanto comprendido en una naturaleza común; por consiguiente, no propiamente en su condición de *individuo*.

Así ejemplifica Santo Tomás la cogitativa: «Conoce a este hombre en cuanto es este hombre, y a este tronco en cuanto es este tronco». Mediante la estimativa, en cambio, «la oveja conoce a este cordero no en cuanto es *este cordero*, sino en cuanto puede ser lactado por ella, y a esta hierba, en cuanto puede ser alimento suyo» [109].

Todo ello servirá de base a nuestro análisis posterior sobre la función práctico-afectiva, como única función biológica instintiva

---

[105] *In De anima* 2 lect.13 n.373-97; 3 lect.1 n.576-82; 1 q.78 a.4; *In Sent.* 4 d.49 q.2 a.2.

[106] Ibid., n.396.

[107] Cf. UBEDA PURKISS (M.), *Suma Teológica:* BAC, vol.4 p.596.

[108] *Cont. Gent.* 2,66: «Alia autem animalia ab homine intellectum non habent. Quod ex hoc apparet quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia; sed, sicut a natura mota, determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat».

[109] *In De anima* 2 lect.13 n.394.

de la estimativa y como actividad propiamente sensible de la cogitativa, porque, así como «las pasiones, en sí mismas consideradas, son comunes a los hombres y a los demás animales, pero, en cuanto son regidas por la razón, son propias de los hombres» [110], así la estimativa, en cuanto potencia animal, regula inmediatamente los «primitivismos» propios de la actividad biológico-instintiva del *hombre;* pero, en cuanto potencia sensorial perteneciente a una naturaleza racional, posee algo de la superior condición de todo *acto humano* participando — «quodammodo» — del modo discursivo, característico de la razón [111].

Sobre el papel de la estimativa como facultad que regula las actividades biológico-instintivas del animal, Santo Tomás trata ampliamente en sus obras. En la *Suma* [112] funda su necesidad en el hecho de que al animal no le basta moverse por la delectación o la contrariedad sensibles, para lo cual no les sería suficiente la aprehensión de las formas directamente percibidas, sino que precisa comportarse por un motivo de conveniencia o disconveniencia, que afectan a la naturaleza misma y no sólo a la sensibilidad. Esta es la causa de que la oveja huya del lobo aunque nada haya en su figura o color que lo hagan repugnante, o de que el ave reúna los materiales necesarios para hacer su nido atendiendo no al deleite sensible, sino a la actividad que ello significa para cumplir su función. Es preciso, pues, que una facultad perciba ciertos valores que escapan a los demás sentidos, para que la afectividad reaccione en su búsqueda o en su huída, según las necesidades específicas del animal.

En otro lugar [113] ya se ha destacado la importancia que la doctrina de la participación [114] tiene para aclarar no sólo las diferencias y analogías entre la estimativa animal y la cogitativa, sino —lo que ahora más importa— el modo peculiar de la cogitativa en el hombre por sus relaciones de «contigüidad» con el intelecto.

Existe una participación transespecífica en virtud de la continuidad de los seres en la escala natural, por la cual lo supremo en un orden de seres participa de lo ínfimo del superior [115]. En este sentido, la estimativa animal participa de la razón [116].

---

[110] I-2 q.24 a.1 ad 2.

[111] *De verit.* q.14 a.1 ad 9.

[112] 1 q.78 a.4; cf. *Cont. Gent.* 46 y 47; *In De anima* 3 lect.16 n.842.

[113] Cf. M. Ureda Purkiss, *Suma Teológica* (BAC) vol.4 p.599.

[114] En el comentario al libro *De hebdomadibus* de Boecio (1 lect.2 n.24) define Santo Tomás el *participare:* «quasi partem capere, et ideo, quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud». Y en el comentario al libro I de la *Metafísica:* «Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur». Dejando a un lado la participación lógica y ateniéndonos a la real, la noción se realiza de un modo riguroso y primario en los seres creados con respecto a Dios, por lo que se refiere a las perfecciones trascendentales del ser y a las *passiones entis.* De un modo análogo y deficiente, dependiente a su vez de esa primera participación trascendente, puede hablarse más bien de una participación trascendental, en la que participante y participado pertenecen ambos al orden predicamental. Este es nuestro caso.

[115] Es bien conocida la frecuente utilización por Santo Tomás de este principio del Pseudo-Dionisio: «Quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum» *(De div. nom.* c.7).

[116] *De verit.* q.25 a.2: «Sciendum est autem, quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivae partis, aliquid est quod competit sensibili animae secundum propriam naturam; aliquid vero secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum eius in sui supremo... Sicut vis imaginativa competit animae secundum propriam rationem, quia in

Pero, dentro ya de límites intraespecíficos e incluso en el mismo sujeto, cabe hablar de una especial participación, que se funda en el hecho de que la materia prima sea actualizada en diversa medida y en diversos estratos por las perfecciones específicas de la forma informante. Esta participación entitativa y estática, proyectándose sobre el orden dinámico, hace que las funciones inferiores remeden o participen rudimentariamente los modos propios de las funciones superiores.

Ya se da una primera y generalísima participación del intelecto en todas las facultades del hombre—al menos en las cognoscitivas—como de lo imperfecto en lo perfecto [117].

Pero de un modo especialísimo y estricto (puesto que intervienen relaciones de causalidad—emanativa, eficiente, instrumental y final—también estrictas), la racionalidad es participada en el hombre por la cogitativa. Con ella está el intelecto en contacto inmediato y estrechísimo; de ella recibe sus determinantes cognoscitivos y a ella vuelve para la verificación sensible de sus juicios y para ordenar el imperio de la afectividad. En el caso de los sentidos formales (externos, común y fantasía), la ordenación trascendental al fin de la inteligencia no modifica en absoluto la estructura esencial ni el objeto especificativo; tan es así, que muchos animales aventajan al hombre en la perfección de algunos sentidos específicos, incluso por lo que se refiere al tacto (los insectos son más sensibles a la percepción de los mínimos cambios de temperatura que el hombre), si bien no se puede afirmar lo mismo respecto del conjunto. En el caso, en cambio, de los sentidos intencionales, la participación implica una emergencia de estructura, una ampliación trascendente del objeto formal y una sinergia y comunicación especial en el modo de obrar. La razón está precisamente en que el objeto especificativo de estos sentidos es el sensible *per accidens*, los valores ontológicos que definen el comportamiento animal, y que son, a su vez, el alimento propio de la inteligencia, ulteriormente elaborado por ella hasta alcanzar las razones universales. «Vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur» [118]. Téngase en cuenta que la forma participada es aquí (y no lo era en el caso de los brutos) inherente al sujeto: la racionalidad se da esencialmente en el hombre. De ahí que se dé no sólo una participación de semejanza, sino una participación intrínseca de la realidad participada, que comunica sus perfecciones a la realidad participante según relaciones definidas de causalidad. Claro es que se trata del orden accidental y dinámico,

---

ea reservantur formae per sensum acceptae; sed vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis: unde ratione huius aestimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam participare». Especialmente sobre la participación de la prudencia: «Inveniuntur quaedam animalia quamdam prudentiam participare, non ex eo quod habent rationem, sed ex eo quod instinctu naturae moventur per apprehensionem sensitivae partis ad quaedam opera facienda, ac si operarentur ex ratione» (*In De mem. et remin.* 1 n.298; cf. et. *In De sensu et sensato* 2,35-6; 1-2 q.24 a.4 ad 3; *In De anima* 3 lect.4 n.629; S. RAMÍREZ, *El Derecho de gentes* (Madrid 1955) p.71-3.

[117] 1 q.77 a.7: «Sensus enim est quaedam deficiens participatio intellectus. Unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu sicut imperfectum a perfecto».

[118] *In De anima* 2 lect.13 n.397; cf. et. n.398; *De verit.* q.14 a.1 ad 9; 1 q.74 a.4; q.25 a.1 ad 4. La memoria participa de un modo mediato y con una participación de segundo grado en cuanto es movida por la cogitativa en el proceso de reminiscencia

y esto impone muchos correctivos a la analogía; pero no deja de darse una cierta analogía de atribución intrínseca.

Lo mismo hay que decir del apetito sensitivo respecto de la libertad.

Esta participación, pues, supone no sólo que la estructura esencial de la cogitativa está abierta al influjo del intelecto (participación que llamaríamos antecedente o *in actu primo)*, sino que, de hecho, en su modo de obrar *(in actu secundo)* obra bajo el influjo y la dirección del intelecto. «Haec pars animae (= cogitativa) dicitur intellectus sic et dicitur rationalis, in quantum aliqualiter participat rationem, *obediendo* rationi et *sequendo* motum eius» [119].

Precisamente de esta actividad comparativa, de este proceder suyo racional, discursivo, recibe la estimativa el nombre de cogitativa [120].

A través de la doctrina expuesta se habrá podido comprobar cómo para Santo Tomás la actividad de la cogitativa no es una pura recepción del dato (como en el sentido externo) ni una pura reconstrucción del mismo en ausencia del estímulo (como en la fantasía), sino que es una actividad organizadora de toda la percepción en vista de los intereses biológicos del sujeto (y de los superiores fines de la intelectualidad en el hombre). Si es capaz de alcanzar de algún modo el individuo «sub natura communi», esto no es un acto de intuición, sino el término de un examen comparativo, de una *collatio* o de una *inductio* [121]. La cogitativa, por disponer de la información del exterior al mismo tiempo que de la afectividad y de la motricidad, es una verdadera facultad piloto, y viene a coincidir, en líneas generales, con lo que uno de los más conspicuos psicogenetistas de hoy día ha llamado *inteligencia sensorio-motriz* [122]. La cogitativa puede, en efecto, beneficiándose de las experiencias sensoriales de todos los sentidos específicos y de sus propias discriminaciones de valor conservadas por la memoria, *anticipar* las situaciones y las actitudes que ha de tomar ante ellas. La cogitativa se revela, así, el sentido del futuro, facultad prospectiva que dirige todos los procesos de adaptación a situaciones nuevas, reduciéndolas a los términos de la experiencia pasada [123].

---

[119] *In De anima* 3 lect.10 n.745; 1 q.78 a.4 ad 5: «Illam eminentiam habet cogitativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam».

[120] 2-2 q.2 a.1 obj.1: «Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem: dicitur cogitare quasi simul agitare». Y en el cuerpo del artículo: «Cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad partem sensitivam: ideo cogitare... (isto último modo) dicitur pro actu virtutis cogitativae». Cf. et. *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 q.ª1 ad 3; *De verit.* q.14 a.1 ad 9.

[121] *In Post. Anal.* 2 lect.20 n.596. En un texto al que ya hicimos referencia afirmaba Santo Tomás: «(cogitativa) dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa intentionum universalium» *(In De anima* 2 lect.13 n.395.)

[122] Cf. J. PIAGET: *La naissance de l'intelligence chez l'enfant* (París 1948).

[123] 2-2 q.47 a.1: «Cognoscere autem futura ex praesentibus et praeteritis... per quamdam collationem agitur». Santo Tomás alude claramente a esta función en un texto de su comentario al *De mem. et remin.*: «Futura non contingit memorari, sed eorum est opinio ex parte virtutis cognoscitivae, dum scilicet aliquis opinatur aliquid esse futurum et spernt ex parte virtutis appetitivae» (lect.1 n.304), donde *opinio*, como lo revelará el análisis que más tarde haremos de este término, está por la «discriminación de valor», propia de la cogitativa.

La función práctica de la estimativa

La función característica de la estimativa es la regulación del comportamiento animal dirigiendo su apetito. En el hombre, la cogitativa, aun poseyendo privilegios que no alcanza la estimativa de los irracionales, no pierde, en absoluto, nada de lo que a ésta le es esencial; también en el hombre la regulación de la afectividad es función propia y exclusiva de la cogitativa [124]. Hay textos, sin embargo, en la obra de Santo Tomás, que parecen desmentir el carácter universal de esta regulación, admitiendo junto a la cogitativa, o en lugar de ella, otros sentidos a los que se considera capaces de desencadenar movimientos afectivos: las facultades sensoriales externas o la imaginación [125]. Incluso hay lugares que sugieren un contacto inmediato del apetito concupiscible con la fantasía, mientras sólo la cogitativa lo tendría con el irascible [126].

No crean, en realidad, problema alguno de interpretación los pasajes que aluden al sentido en general, señalando que es él quien regula el apetito sensitivo, mientras el racional es regulado por el entendimiento. Aquí se trata de la regulación inmediata, no de la remota y genérica. En cambio, sí merecen especial consideración las afirmaciones en que parece señalarse un contacto inmediato del sentido táctil, por una parte, y de la imaginación, por otra, con el apetito. Nos limitaremos a discutir estas últimas hipótesis.

a) EL SENTIDO DEL TACTO Y SU ACCIÓN SOBRE EL APETITO.—El problema de la posible actuación inmediata del sentido externo sobre el apetito se circunscribe, en realidad, al desencadenamiento de dos especies de pasión que afectan solamente al sentido del tacto: el placer orgánico y el dolor físico [127].

El apetito irascible, en cambio, por lo mismo que tiene por objeto un bien arduo que supera lo deleitable *secundum sensum*, precisa siempre la intervención de la cogitativa o estimativa [128], y, por otra parte, los sentidos externos sólo actúan ante estímulos presentes y no podrían excitar pasiones que abstraen de la presencia o ausencia, como el amor y el odio, y menos aún de las que suponen ausencia (deseo y fuga).

«El dolor exterior—dice Santo Tomás—sigue a la aprehensión del sentido y *especialmente del tacto;* el dolor interior sigue a una aprehensión interna, a saber, de la imaginación o de la razón [129]. Algo semejante podemos decir del placer. Por otra parte, el mismo Santo Tomás afirma que hay dos motivos por los cuales los sentidos nos producen delectación: el conocimiento mismo y la utilidad que proporcionan [130]. Pues bien, la percepción de los sensibles como bienes del cognoscente para deleitarse en ellos—y la argumentación resulta igualmente válida para el caso del dolor—sólo es posible a la cogitativa, en cuanto participa de la razón, y, por lo tanto, es un placer específicamente humano. En cambio, el animal experimenta

---

[124] 1 q.81 a.3.
[125] *In De anima* 3 lect.1 n.576-82.
[126] *In Sent.* 4 d.49 q.2 a.2.
[127] Cf. 1-2 q.35 a.2.
[128] 1 q.81 a.2 ad 2.
[129] 1-2 q.35 a.7. Cf. et 3 q.18 a.6: «Obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus perceptu».
[130] 1-2 q.31 a.6; *In Ethic.* 3 lect.19 n.611.

deleite en razón de la utilidad que para él representa la sensación, y desde este punto de vista debe ser atribuido fundamentalmente al sentido del tacto, «pues es el más próximo a esta utilidad, ya que conoce aquellas cosas que dan consistencia al animal, es decir, lo cálido, lo frío y otras semejantes» [131].

¿Es preciso, pues, admitir una excepción en la regulación universal del apetito por la estimativa? ¿Actúa directamente sobre el tacto el apetito? Creemos que no. Ciertamente, el tacto, en cuanto *sensus laesionis,* es capaz de provocar una pasión o reacción de dolor físico, así como estímulos no sensoriales, o, más exactamente, no conscientes, pueden desencadenar reflejos. La estructura del psiquismo no es homogénea ni lineal, sino compleja y, en cierto modo, piramidal; las funciones más rudimentarias y primitivas son la base del esquema sobre el que trabajan funciones más elaboradas y específicas. Las tensiones fisiológicas condicionan y alimentan los instintos; éstos condicionan y dan sentido a las emociones y pasiones; las pasiones condicionan y sirven a los sentimientos y decisiones de la voluntad. Y en cada nivel hay una cierta correlación entre receptores y efectores, de información y descarga, de potencias cognoscitivas y apetitivas. Pero esta correlación no es estricta [132].

Tanto la delectación como el dolor pueden recaer sobre el objeto de una operación, sobre la operación misma o sobre el conocimiento de esa operación. Que la operación y su conocimiento puedan ser causa de placer o dolor, depende de que, por su conocimiento reflejo, se los perciba como bienes del operante.

El tacto algésico percibe algo que es nocivo al cuerpo, pero no bajo la razón parcial de bueno o malo para el sujeto. El sentido común percibe, además, la operación misma táctil; pero tampoco aprehende el carácter de conveniente o nocivo (tanto de la operación como del objeto).

Sólo la estimativa y cogitativa, que perciben los objetos bajo la razón parcial de conveniencia o nocividad para el sujeto y que perciben al mismo tiempo el acto de todos los sentidos, internos y externos, pueden suscitar la correspondiente reacción afectiva en el apetito sensitivo.

«Lo sentido o entendido no produce dolor o tristeza en cuanto tal, sino en cuanto es nocivo o se percibe como nocivo» [133].

Conviene notar que el pensamiento de Santo Tomás resulta oscuro por la equivocidad del término dolor, que puede referirse tanto a una *passio corporalis* como a una *passio animae.* En el primer caso, el constitutivo formal del dolor será el *sensus laesionis,* o sensación algésica. En el segundo, esto es, tratándose de la pasión del apetito sensitivo, el *sensus laesionis* será dolor tan sólo de una manera causal. Hay aquí una clara analogía de atribución [134].

---

[131] 1-2 q.31 a.6; q.35 a.2 ad 3. Cf. et. *In De anima* 2 lect.5 n.289; *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª1 resp.

[132] Sobre la estructura del sistema nervioso, véase M. Ubeda Purkiss, *Suma Teológica:* BAC, vol.4 p.615ss., donde se hallarán las indicaciones bibliográficas correspondientes.

[133] *De verit.* q.26 a.1.

[134] Esto nos permitirá aclarar el discutido problema de si Santo Tomás pasó de una concepción «sensista» a la «afectivista» del dolor. No parece que haya habido en tal sentido una evolución, ni existe, desde luego, contradicción. En muchos textos de sus obras, y concretamente en la *Suma,* que en cualquier caso representa el pensamiento definitivo, aparece junto al dolor-sensación el dolor-pasión. Cf. *De verit.* q.26 a.4 ad 4; 1-2 q.72 a.2; q.83 a.4; 3 q.15 a.5; 2-2 q.136 et 123 a.8.

¿Qué une a estas dos realidades psíquicas? En el caso del dolor, la lesión corporal percibida por el sentido algésico y *dolida* por el apetito, el acto del sentido táctil supone una *passio* precedente; el dolor-pasión implica igualmente una *passio organica*. La sensación algésica, al ser percibida por la cogitativa, desencadena inmediatamente el dolor-pasión. Con esta conclusión está de acuerdo la psicología experimental moderna, que admite la existencia de un verdadero sentido algésico junto al fenómeno afectivo doloroso [135], y no sería difícil admitir sensaciones hedónicas específicas (como, por ejemplo, las que acompañan al orgasmo).

La sensación algésica, como tal, no puede ser racionalizada, y únicamente por vía de atención puede ser modificada, dejándose absorber por el dolor o anestesiándose. El dolor-afección, en cambio, puede y debe ser racionalizado, esto es, ordenado al fin de la razón y modificado en su intensidad, en su sentido y en sus posibles efectos motores, por la razón utilizando la cogitativa [136].

Y lo mismo se ha de decir de la sensación hedónica, o placer sensación, respecto del placer afectivo [137].

La doctrina general sobre las virtudes morales viene a constituir una confirmación de la tesis. Su objeto es, en efecto, la racionalización o moderación de las pasiones del apetito sensitivo. La materia *circa quam* de la templanza son precisamente las delectaciones máximas del tacto [138]. Ahora bien, para imponer su propio orden a las pasiones, la razón universal tiene que utilizar como medio la razón particular o cogitativa [139]. ¿Cómo podría, pues, la razón universal, o intelecto práctico, moderar estas delectaciones (y los dolores correspondientes) si no fuera mediante la razón particular, o cogitativa, y, por tanto, si no fuera ella la que está en contacto inmediato con el apetito? ¿Podría regular estas delectaciones si se substrajeran al imperio de la cogitativa, siendo inmediatamente provocadas por el tacto?

b) LA IMAGINACIÓN Y SUS RELACIONES CON EL APETITO.—Paralelo a la cuestión del influjo del tacto sobre el apetito sensitivo se plantea otro problema interpretativo relativo a la imaginación. En varios lugares, en efecto, Santo Tomás parece atribuir a ésta un contacto inmediato con la apetición [140]. La dificultad se desplaza en seguida a supuestos mucho más básicos—sin que esto, naturalmente, signifique una solución—, por cuanto se encuentran también con relativa frecuencia textos en que a la cogitativa e imaginativa se las considera desempeñando funciones análogas [141].

---

[135] Cf. M. BARBADO: o.c., t.2 p.460-68. La admisión por Santo Tomás de uno y otro tipo de dolor (sensación y pasión) ha sido puesta en claro por el P. VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *Presupuestos psicológicos para una moral del dolor* (Ciencia Tomista, Salamanca 1957, oct.-dic.).

[136] 3 q.46 a.6.

[137] 2-2 q.153 a.2 ad 2. Cf. et. 1 q.98 a.2 ad 3. Nótese, sin embargo, que estas conclusiones sobre el papel de la cogitativa o estimativa son válidas para el hombre y los animales superiores. Para los animales inferiores, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, admite que el tacto pueda cumplir las funciones que en los superiores cumplen los otros sentidos.

[138] Cf. 2-2 q.141 a.4.

[139] *De verit.* q.22 a.4 ad 3; *Cont. Gent.* 2,48.

[140] 1 q.81 a.3 ad 2. Sobre el problema de exégesis que este texto plantea transcribimos las palabras del P. Barbado en la introducción particular a la q.81.

[141] Cf. *In Sent.* 3 d.15 q.2 q.ª3 ad 3; 1-2 q.30 a.3 ad 3. Algo semejante se deduce de estas palabras del comentario a la *Metafísica* (l.7, lect.10 n.1494), en que se atribuyen a la imaginación funciones propias de la cogitativa: «Dicuntur autem intel-

Merece la pena destacarse que en la misma obra en que Santo Tomás afirma varias veces que la fantasía es reguladora del apetito sensitivo [142] encontramos el pasaje más explícito en que se alude a la necesidad absoluta de la intervención de la estimativa o cogitativa para desempeñar este cometido [143]. La conciliación de textos no parece muy difícil. Santo Tomás escribe aquí comentando a Aristóteles, y, forzado, sin duda, por el pensamiento que está analizando, se constriñe a su terminología.

Ahora bien, Aristóteles no elaboró suficientemente la doctrina de la estimativa, y para él la fantasía viene a identificarse con todos los sentidos internos [144] cuando se trata de relacionarlos con los sentidos externos o con el entendimiento. Esta imprecisión terminológica perdura con frecuencia en Santo Tomás cuando trata lugares paralelos. El P. Barbado reúne algunos textos bien significativos a este respecto [145].

Creemos que sólo cuando Santo Tomás habla de este modo genérico, sin precisar los términos, puede tener lugar la ambigüedad que estamos señalando. En cambio, cuando le interesa destacar la diferencia entre uno y otro sentido, su opinión sobre el excitante inmediato de la sensibilidad es siempre favorable a la cogitativa. En efecto, más allá de toda cuestión terminológica, es indudable que, según la doctrina sostenida siempre por Santo Tomás, no basta la aprehensión de la pura forma (y esto es lo propio de la fantasía) para mover el apetito, sino que es necesaria una estimación de un valor afectivo, útil o deleitable. También el P. Barbado ha recopilado una serie de textos que no dejan lugar a duda [146].

El texto del comentario al *De anima*, a que hace poco aludimos, es, sobre todo, concluyente: «A la opinión—dice—sigue inmediatamente el apetito y la pasión, porque, cuando pensamos que algo es penoso o terrible, inmediatamente nos entristecemos o tememos... Pero a la fantasía no sigue ninguna pasión en el apetito, pues lo imaginativo nos afecta de modo semejante a como nos ocurre con la representación pictórica de algo terrible o esperanzador; luego la opinión no es lo mismo que la fantasía. Y la razón de esta diferencia es que el apetito no es excitado por la simple aprehensión del objeto tal como es capaz de proporcionárselo la fantasía. Es necesario que éste se aprehenda bajo el aspecto de bien o mal, de conveniente o nocivo. Y esto en el hombre lo hace la opinión, que compone y divide al juzgar que esto es terrorífico o malo, y aquello, digno de esperanza y bueno. La fantasía, en cambio, no compone ni divide. El apetito

---

ligibilia huiusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quae quandoque intellectus vocatur».

[142] *In De anima* 3 lect.10 n.818 y 836.

[143] *In De anima* 3 lect.4 n.634-5.

[144] Véase la introducción histórica a los sentidos internos, p.1-4. Cf. et. BÁÑEZ, *In I partem* q.78 a.3 dub.5; JUAN DE SANTO TOMÁS, o.c., p.400.

[145] O.c., I p.776-8. Véase además *Q. d. De anima* q.4 ad 2. En concreto, de la sinonimia fantasía = cogitativa, hallamos un texto clarísimo en el comentario al *Perihermeneias* (1.1 lect.2 n.16) haciendo referencia precisamente a los textos que motivan la presente dificultad: «Quia intelligere nostrum non est sine phantasmate, quod non est sine corporali passione, *unde et imaginativam philosophus vocat* in 2 «De anima» *passivum intellectum*.»

[146] O.c., p.745-48. Véanse, además de los citados en el texto: *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.2 y 1; *In Sent.* 3 d.17 q.1 a.1 ad 2; 1-2 q.9 a.1 ad 2; *Cont. Gent.* 2,48 arg.3.

de los animales es excitado por la estimación natural, que obra en ellos de igual manera que la opinión en los hombres» [147].

El texto no puede ser más claro. Obsérvese, no obstante, la contraposición que en él se hace de la *simplex apprehensio*, propia de la fantasía, y de la *compositio et divisio*, propia de la cogitativa. Que sea función de ésta juzgar sobre los objetos singulares, esto es, pronunciarse sobre el valor real de las imágenes, sólo puede parecer extraño a quien no esté familiarizado con el pensamiento de Santo Tomás. En el contexto doctrinal (la expresión se repite numerosas veces en sus obras) tiene una explicación que creemos enteramente convincente [148].

La cogitativa cumple esta actividad reguladora del apetito en cuanto es capaz de descubrir en los objetos un valor práctico o de apetibilidad, que no puede tener sino carácter existencial [149]. Por otra parte, a través de la potencia motriz actuada por el apetito, la cogitativa puede comprobar la realidad existencial de los seres, su resistencia a la manejabilidad, su oposición a la acción, etc. La acción se muestra aquí piedra de toque del conocimiento. La fantasía, en cambio, es de suyo—el nombre mismo lo está sugiriendo—puramente apariencial; está expuesta, más que ningún otro sentido, al error y a la ilusión. La fantasía carece de ese valor existencial que tiene el sentido externo [150] obrando de consuno con el sentido común, al que pertenece juzgar decisivamente de la percepción externa.

La cogitativa, como facultad suprema del orden sensorial, tiene un cierto poder de reflexión imperfecta sobre el acto de las facultades inferiores [151], y de ahí que pueda, comparando, por una parte, el fantasma de la imaginación con el sentido, y por otra, ambos datos con la disposición afectiva del apetito y la acción de la potencia motriz, integrar la percepción, oponiendo a sí el objeto externo como término de acción y principio de pasión.

Pero además de esta explicación, que está necesariamente implícita en toda la sistemática tomista de las potencias sensoriales, hay textos explícitos donde se afirma la relación entre fantasía y cogitativa como una relación enteramente paralela a la que existe entre la simple aprehensión y el juicio: «El juicio y la aprehensión de la razón—dice, por ejemplo, Santo Tomás—es impedido por una aprehensión de la imaginación o un juicio de la facultad estimativa

---

[147] *In De anima* 3 lect. 4 n.634. A idéntica conclusión se llega por el análisis de otro texto del *Cont. Gent.* 2,60 arg.4, en que plantea la analogía:

apetito irascible y concupiscible — voluntad

intelecto pasivo (= cogitativa) — intel. posible.

[148] Véanse textos en que se afirma esta función judicativa no ya respecto al valor práctico de los objetos, sino sobre los sensibles comunes y sobre la conciencia subjetiva (si bien el segundo no está claro que se refiera a la cogitativa): «Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est existimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensilibus communibus et de sensibilibus per accidens» (*De verit.* q.1 a.11). En *De verit.* q.1 a.9 añade: «Sensus autem qui inter coeteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire».

[149] Cf. *De verit.* q.22 a.1 ad 3 et a.4 ad 2.

[150] *In de anima* 3 lect.4 n.668: «In rebus sensibilibus, cum aliquid sentimus asserimus sic esse. Cum autem secundum phantasiam aliquid videtur non asserimus sic esse, sed sic videri vel apparere nobis. A visione enim vel apparitione sumitur nomen phantasiae».

[151] *De verit.* q.1 a.9; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3.

demasiado vehementes o desordenados... Pues es evidente que la aprehensión imaginativa y el juicio estimativo siguen a la pasión del apetito sensitivo» [152].

Ahora bien, ¿de qué tipo de juicio se trata? No de un juicio especulativo sobre la verdad de la cosa o el *esse rei*. Estamos aún en los preámbulos de la inteligencia, la facultad del ser. Se trata más bien de un juicio práctico particular acerca de la apetibilidad relativa de determinados objetos imaginados. Para percibir esta apetibilidad, en el caso de naturalezas particulares, determinadas *ad unum*, y no de naturalezas universales, es preciso comparar la cosa representada por la imagen con las disposiciones del sujeto, pero no (inicialmente al menos) con las disposiciones actuales o pasiones que ya han debido ser desencadenadas por un conocimiento precedente, sino con las disposiciones habituales y con las inclinaciones fundamentales del animal. En los animales irracionales, estas tendencias están prefijadas por el Autor de la naturaleza y se desenvuelven por los cauces de la conducta instintiva. Esas tendencias vitales hacen connaturales las aprehensiones correspondientes, y la connaturalidad, en cuanto aprehendida, causa la delectación. Sólo una facultad que por su facultad jerárquica [153] domine los dos términos en juego—la imagen y la tendencia—, por ser raíz de las potencias correspondientes, puede juzgar de la conveniencia y disconveniencia mutua. El juicio de la cogitativa o estimativa se realiza, pues, *per viam compositionis*, no *per viam resolutionis*.

Hemos aludido al hecho de que en algunos lugares parece indicarse que el objeto motivo del apetito concupiscible sería la imaginación, mientras el del irascible lo sería la cogitativa [154]. Tales textos, como todos los que se refieren al objeto de la estimativa, no favorecen, sin embargo, semejante interpretación. En ellos se atribuye a la estimativa la captación de valores que nada tienen de arduos: la amistad, la filiación, la utilidad, etc., y el desencadenamiento de pasiones, como la fuga, el deseo, etc., que no son propias del apetito irascible, sino del concupiscible.

Santo Tomás da como razón de la unidad genérica del apetito sensitivo la dependencia noética inmediata de sus dos especies respecto de la estimativa [155]. Por otra parte, el imperio racional se ejer-

---

[152] 1-2 q.77 a.1. En este mismo sentido hay que entender de nuevo la sinonimia fantasía = cogitativa en este otro texto: «Movens est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare... sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii» (*Cont. Gent.* 2,48). Que este juicio de la fantasía animal no es otro que el de la estimativa, lo dice más abajo, en el mismo capítulo: «Iudicii libertate carent aliqua... quia habent iudicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali quidem *existimatione* iudicat ovis lupum sibi nocivum, ex quo iudicio fugit ipsum». Cf. et. *In Sent.* 4 d.33 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,47 ar.3.

[153] Para la comprobación del supuesto, esto es, que de la cogitativa es de quien emanan todas las potencias sensibles, pero el apetito y la imaginación de una manera inmediata, nos remitimos a M. BARBADO, *Estudios de Psicología Experimental* t.1. p.737ss.

[154] *De verit.* q.25 a.2; 1 q.81 a.2 ad 2.

[155] *In Sent.* 3 d.17 q.1 a.1 q.2 ad 2: «Sicut appetitus rationis non sequitur quamlibet apprehensionem rationis, sed quando aliquid apprehenditur ut bonum, ita et appetitus sensibilis non surgit nisi quando apprehenditur ut conveniens: hoc autem non fit per exteriorem sensum qui apprehendit formas sensibiles; sed per *aestimationem* quae apprehendit rationem convenientis et nocivi (quas sensus exterior non apprehendit: *et ideo* in parte sensitiva non est nisi *unus appetitus secundum genus*, qui tamen dividitur sicut in species, in irascibilem et concupiscibilem, quarum utraque sub sensualitate computatur».

ce siempre a través de la cogitativa para uno y otro apetito [136]. Puede todavía señalarse como altamente esclarecedor otro texto del comentario a las *Sentencias* [137], en que, después de hacer constar que la aprehensión sensible no origina un movimiento en el apetito sensitivo a no ser que se haya captado en el objeto la razón de conveniente o nocivo—al igual que ocurre en la voluntad con respecto a la prehensión del bien o del mal—, se subraya que es la estimativa, y no la imaginación, quien es capaz de realizar esa función. De aquí que haya igual proporción entre la estimativa y el apetito sensible que entre el entendimiento práctico y la voluntad o el libre albedrío: «La simple imaginación—concluye—y las otras potencias guardan respecto al apetito una relación más remota, como la razón especulativa a la voluntad».

La cogitativa, pues, en su función práctica (y la cogitativa carece de función especulativa), juzga de dos extremos: los datos sensibles, tales como son presentados por la imaginación—sola o integrando el acto perceptivo total—, y el estado subjetivo, biológico y afectivo del sujeto. En el caso de los animales, ambos extremos tienen una fijeza, una conexión o proporción constante; por eso el juicio de la estimativa es inmediato, intuitivo, natural y necesario. Pero en el hombre los extremos en juego tienen un campo de variabilidad infinitamente mayor. Por parte del objeto motivo, la cogitativa no sólo conoce el individuo como término de posible acción o principio de su pasión, sino como sujeto opuesto a él, como individuo de determinada naturaleza, y al hombre de algún modo como persona, y, por consiguiente, posible objeto de amistad.

La penetración de lo intelectual, de los planos cognoscitivos superiores, en la acción de la cogitativa es enorme; tanto, que lo difícil es deslindar los campos. En el orden de las realidades terrestres (el objeto propio de nuestro entender), la cogitativa capta, en concreto y situado en determinado contexto histórico-espacial relativo al sujeto, cuanto la inteligencia conoce en abstracto y absoluta e intemporalmente. Esta eminencia de la cogitativa sobre la estimativa animal, por una parte, y sobre los demás sentidos internos, por otra, debida a su participación intrínseca e inmediata de la racionalidad, la sitúa en una posición absolutamente dominante, abierta *superius* al influjo activante y dominador de las potencias intelectivas. Pero esta superioridad no la emancipa totalmente, *inferius*, de su dependencia de la fantasía, dependencia objetiva y subjetiva a la vez; esto es, no sólo en la adquisición de su especie impresa correspondiente, sino en el uso de su conocimiento. La cogitativa, en efecto, *ve y juzga* de sus contenidos (los sensibles *per accidens*) en la medida en que se encuentran *implicados en* el fantasma de la imaginación (como el sentido común conoce el acto de los sentidos externos en cuanto están actualizados por el objeto).

Génesis y valor gnoseológico del juicio práctico de la cogitativa

Hemos insinuado ya una interpretación del juicio de la estimativa, y es preciso, para justificarla plenamente, volver nuestra consideración al problema de las *intentiones insensatae*.

Del estudio de los otros sentidos internos hemos podido extraer

[136] *De verit.* q.10 a.6 ad 4; cf. et. a.2 ad 4.
[137] *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.1 et 2.

la conclusión de que tanto el sentido común como la fantasía y la memoria no conocen nuevos aspectos de la cosa sino conociendo nuevos aspectos del cognoscente: conciencia actual (sentido común) y pretérita (memoria) y abstracción activa o reproductibilidad imaginativa de contenidos en ausencia del estímulo externo (fantasía). La aparición de estas instancias subjetivas ha hecho posible la reconstrucción del objeto de percepción, fragmentado inicialmente al ser acogido por distintos receptores sensoriales. Pero ¿sucede otro tanto con la cogitativa?

La estimativa juzga de un modo natural de los valores útiles de las cosas, pero no lo hace en virtud de un contenido que le venga de la acción misma de la cosa sobre el sentido; veíamos ya cómo en la definición misma de «sensible *per accidens*» se incluía el no ser conocido por inmutación alguna, ni absoluta ni modal, proveniente del objeto sensible. Siendo potencia sensible, la cogitativa no puede conocer, a no ser que sea inmutada orgánicamente para adquirir la actualidad necesaria para poder conocer. Claro que la cogitativa no es inmutada, como tampoco la fantasía ni la memoria, por el sensible en acto (el estímulo externo en su condición física), sino por el sentido en acto, esto es, por un conocimiento precedente. Pero, si no queremos reducir la cogitativa a la fantasía e identificarlas, si justificamos la existencia de la cogitativa por la necesidad de que el animal capte valores que la fantasía es incapaz por sí sola de descubrir, es preciso que hagamos intervenir una nueva instancia subjetiva, un principio de conocimiento que, no siendo resultado inmediato de la acción absoluta del objeto sobre el sensiente, acción que mediría absolutamente ese contenido objetivo, permita, sin embargo, conocer ese objeto bajo un nuevo aspecto, a una nueva luz, en una nueva relación con el sujeto sensiente. ¿Qué puede ser esta nueva instancia subjetiva?

No cabe, por de pronto, pensar en ninguna clase de innatismo. Santo Tomás lo excluye de modo absoluto de toda forma de conocimiento humano o animal [128].

Hemos señalado ya que el juicio propio de la cogitativa (respecto de la cual el fantasma de la imaginación unas veces es descrito en términos de intelecto práctico y otras de simple aprehensión) no es un juicio de identidad, sino de relación, y los términos en comparación no son de la misma índole ni actúan en la determinación del acto cognoscitivo de la misma forma: el primer término lo constituye la *disposición subjetiva*, actúa de suyo de un modo preconsciente, a modo de especie impresa parcial y en razón de materia determinable; el segundo término corresponde al *dato objetivo*, proviene de la imaginación, ha sido antes consciente en ella y actúa como forma determinante. El primer término actúa *per modum naturae:* el segundo, *per modum intentionis*.

La disposición psíquica determinante (que no es una especie innata, sino que es recibida como determinación o información preconsciente por vía nerviosa y se refiere al estado orgánico) no es otra cosa que la información proporcionada por la sensibilidad interoceptiva preconsciente, que da cuenta del estado fisiológico del organismo; la *dispositio corporalis* de que habla Santo Tomás, y a la que relaciona con la actividad propia de las potencias vegetativas [129]. Si qui-

[128] I q.84 a.3; q.18 a.3.

[129] *Cont. Gent.* 2,63: «Aliter passiones attribui oportet complexioni et animo. *Complexioni* namque *attribuuntur sicut disponenti*, et quantum ad id quod est ma-

siéramos formular esta hipótesis en términos de psico-fisiología, diríamos que la corteza frontal, última instancia en la actividad integradora sensomotora recibe información—elaborada ya en cierto grado en otras áreas corticales y subcorticales—del estado homeostático, de las tensiones instintivas y necesidades orgánicas; las percepciones de los objetos externos, entonces, al ser referidas a un «fondo», o estado fisiológico de tensión o necesidad, son juzgadas convenientes o nocivas, y, en razón de este carácter primordial y en función de su proximidad o lejanía, se desencadenan los complejos cuadros de actividad emocional que giran en torno a las dos reacciones apetitivas fundamentales—huida o posesión—, enriqueciéndolas con su riquísimo cortejo de matices.

Informada así la cogitativa de modo preconsciente—en virtud de esa su actualidad primera—, recibe los contenidos o determinantes objetivos que le vienen de los otros sentidos con una determinada disposición o «actitud», en virtud de la cual los objetos—estímulos o situaciones—reciben una valoración en relación con las disposiciones fisiológicas del sujeto; esta valoración «estimativa» constituye el punto de partida de la actividad apetitiva emocional con su doble constitutivo: *actitud psíquica*, de deseo, fuga, tristeza, y *expresión corporal*, con su sintomatología vegetativa correspondiente.

En el animal, este esquema está comprobado: «Las urgencias sexuales en la vida del animal indican claramente la total dependencia de su apetencia emocional de las disposiciones corpóreas. Siguiendo ciclos bien definidos, las glándulas gónadas se hacen activas y segregan sus hormonas; juicios instintivos indican que la copulación es agradable y conveniente en este momento. El período de celo se ha establecido. Los cambios fisiológicos, pues, en los animales influencian necesariamente los juicios instintivos y, necesariamente también, provocan el correspondiente estado emocional» [160].

En el hombre obedecen a este esquema las emociones experimentadas en la primera infancia, de carácter igualmente instintivo, y, en su conducta ulterior, los actos *primo primi*. Estos últimos, en efecto, son actos del apetito sensitivo y, por tanto, deben ser originados por alguna percepción. Pero su diferencia respecto de los *motus secundo primi* está precisamente en el punto de donde parte la iniciativa: en los prime os, la iniciativa está en la disposición orgánica del apetito; en los segundos, la iniciativa corresponde a la cogitativa. Los primeros son somatógenos; los segundos, psicógenos.

El componente fisiológico o material de la pasión no la constituye esencialmente por sí solo, ni es capaz, por tanto, de desencadenarla sin una percepción correspondiente. Es preciso, en cualquier caso, una valoración cognoscitiva. Pero esta valoración, que comienza siendo instintiva en el hombre, esto es, dependiente por entero de las tensiones orgánicas, poco a poco se va racionalizando, ligándose a intereses más vastos y complejos, independizándose en cierta medida del estado fisiológico y organizándose en torno a valores reales, objetivos (sociales, estéticos, religiosos, etc.). La educación, el lenguaje y, sobre todo, la aparición y actuación progresiva de la inteligencia en

---

terriale in passionibus, sicut fervor sanguinis et huiusmodi: animae autem tamquam principali causae, ex parte eius quod est formale in passionibus, sicut in ira appetitus vindictae». Y en relación con las potencias vegetativas, cf. *De malo* q.7 a.6 ad 8; q.14 a.1 ad 4; 2-2 q.148 a.1 ad 3.

[160] Cf. M. UBEDA PURKISS, *Suma Teológica*: BAC, vol.4 p.596.

el hombre amplían estas valoraciones hasta el infinito, y el apetito se pliega a esta riqueza de motivos. Estas discriminaciones de valor, conservadas por la memoria, pueden entonces, de por sí, desencadenar la emoción correspondiente, sin necesidad de un estado de tensión fisiológica precedente (al menos, de una tensión urgente). La cogitativa, merced a su participación intrínseca de la racionalidad, puede extender, por analogía, la valoración primitiva, que recaía sobre objetos capaces de satisfacer necesidades instintivas, a objetos ligados a ellos por algún tipo de asociación (principalmente por semejanza, pero también por mera contigüidad y hasta por contraste). Los procesos asociativos que se desarrollan, así, continuamente en nuestra percepción interna pueden por sí mismos provocar reacciones emocionales que sean antecedentes o que sigan el imperio voluntario. Precisamente éste es el modo propio y exclusivo de la cogitativa humana frente a la estimativa animal: mientras ésta paga su infalibilidad instintiva al precio de una limitación estricta en su comportamiento y en sus reacciones emocionales, la cogitativa se ve obligada a elaborar mediante indagaciones, experiencias, analogías y deducciones, pero para conseguir una ampliación virtualmente indefinida en el ámbito de sus discriminaciones, de su vida emocional y de su comportamiento. En todo caso, estas emociones provocadas ya por valoraciones prácticas, fruto de la experiencia, son ya *motus secundo primi*, y sólo éstos son imperables y libres con libertad participada [161].

Por otra parte, si esta ampliación del campo de conciencia y de la variabilidad de movimientos afectivos hacia los estratos instintivos o más inferiores del psiquismo amplía el horizonte de una psicología verdaderamente humana y de una vida moral, también lo abre hacia la posibilidad de perturbaciones mentales de origen psicógeno. Los animales no padecen neurosis propiamente dichas [162]. La complejidad, en cambio, del mecanismo humano cognoscitivo-afectivo le hace vulnerable en diversa medida, según la constitución psicosomática, las exigencias del ambiente y la capacidad de síntesis psíquica de la personalidad. Determinadas reacciones afectivas, más o menos íntimamente ligadas a los instintos fundamentales, pueden encontrar obstáculos excesivos para su descarga y ser automatizadas; inconscientes, no por eso dejan de tener una actividad; pero se trata de una actividad perturbadora, que busca la descarga a través de procesos simbólicos, de síntomas corporales o de ideas obsesivas.

Una vez excitada la pasión, bien sea por un movimiento instintivo *(motus primo primi)*, bien por una discriminación de la cogitativa no imperada por la razón (pasión antecedente), el juicio de la cogitativa ya no goza de una libertad y objetividad perfectas y puede ser decisivamente vencido por la pasión: tal es la génesis del pecado de sensualidad.

[161] Id. ibid., p.599ss.

[162] Pavlov ha conseguido provocar ciertas neurosis experimentales en perros mediante reflejos condicionados; pero, por lo mismo, se trata de neurosis artificiales y de índole más somatógena que psicógena. Cf. DALBIEZ, *La méthode psychanalitique...* t.2 c.2. J. H. MASSERMAN, *Behavior and neurosis* (Chicago 1943).

El modo de conocer por connaturalidad del juicio de la cogitativa

Alguien pudiera pensar que hemos dejado la puerta abierta al irracionalismo admitiendo que la cogitativa conozca la realidad a través de la afectividad, esto es, bajo la especie (intencional) de la tendencia o reacción afectiva que lo real determina en nosotros. Maréchal no se ha librado del reproche de kantismo [163] por querer recuperar el objeto, perdido en la línea de la causalidad formal en que se desenvuelve la asimilación cognoscitiva, por vía de causalidad final, como término de una tendencia hacia el fin último, respecto del cual cada intelección no sería más que un medio. Por ahí va mucho del irracionalismo moderno: el *feeling* de Hume, la *acción* (Schopenhauer, Fichte), la *voluntad de poderío* (Nietszche) la *einfühlung* (Lipps), la *simpatía* (Scheler)..., son otros tantos intentos de acabar con la primacía del Logos, para instaurar las de la Acción o el Sentimiento [164]. Tentativa romántica al fin y al cabo. No es éste nuestro enfoque.

En primer lugar, recordemos que nos estamos moviendo en el orden del conocimiento sensitivo, orden dentro del cual el problema crítico tiene un sentido y un planteamiento esencialmente distinto que en el intelectual; cosas que no se pueden decir de la intelección deben decirse de la sensación. La objetividad del conocimiento intelectual tiene que ser absoluta, pues, al recibir espiritualmente la especie de la cosa, puede oponerla a sí con todos sus caracteres extramentales. El sentido, en cambio, por ser potencia orgánica, recibe la acción de los estímulos externos *sine materia* (nos referimos no a la *passio* previa o modificación físico-química de los receptores, sino a la recepción intencional precognoscitiva, que llamamos especie impresa); pero si *cum conditionibus materialibus*, esto es, *particulariter*, referido al *hic et nunc* del sujeto, *situado* frente a la persona física del senciente [165]. El conocimiento intelectual, por lo mismo que tiene por objeto el ser en toda su universalidad, conoce las cosas y el apetito *sub specie entis*, y de su comparación extrae la noción del bien. La ulterior consideración de *mi voluntad*, en concreto, será una condición tan sólo para que el bien universal sea bien *para mí* y me mueva, en consecuencia, a obrar.

En el orden del conocimiento sensitivo, las cosas se presentan de otro modo. La estimativa no capta el ser ni el bien en universal, sino *este* sujeto de acción o pasión *mía* y *este* objeto de *mi* deseo o *mi* temor. Todo ocurre entre seres concretos y todo va referido al animal senciente. Por otra parte, los seres sensibles que para el animal tienen un valor útil o nocivo son aquellos capaces de aplacar sus tendencias y necesidades instintivas, proporcionándoles el deleite consiguiente. El criterio, pues, que ha de ponerse en juego es el de la afectividad: objeto capaz de frustrar una necesidad instintiva = objeto nocivo; objeto apto para satisfacer un instinto = objeto útil

[163] Cf. MAGUART, *Elementa philosophiae* t.2, Critica (París 1938) p.187-93.

[164] Por temor a caer en este irracionalismo, sin duda, Rousselot (*L'intellectualisme de Saint Thomas*, París, Alcan 1908, p.70-72) y, en su seguimiento, el propio Fabro (o.c., p.4[illegible]) han reducido el conocimiento por connaturalidad a una labor de interpretación de los signos sensibles que implican las emociones en su expresión corporal.

[165] La cogitativa nos revela así el sentido de la situación, no tanto espacial como psicológica y moral; el sentido de la «circunspección» (en su acepción más etimológica). Cf. M. UBEDA PURKISS, *Problemas que plantea la psicocirugía* (Madrid 1954).

o deleitable. Los instintos y las experiencias pasadas son los elementos de juicio de la estimativa. Las experiencias satisfacción-frustración, placer-dolor, en los animales no amplían (excepto en el limitado ámbito de la domesticación, por vía de reflejos condicionados), sino que tan sólo refuerzan la conducta instintiva; en el hombre, las experiencias son la piedra de toque de la ampliación del campo de conciencia y de conducta afectiva que la progresiva intelectualización de su personalidad impone.

Las experiencias dolorosas o placenteras implican ya la conciencia de un elemento afectivo, determinante del valor de los objetos, elemento que es objetivamente registrado por la memoria. Los instintos suponen una tensión orgánica que busca su descarga y son previos a toda excitación objetivo-intencional (aunque esa tensión pueda y deba ser modificada por el conocimiento: ésa es la función de la estimativa precisamente respecto de los *motus secundo primi*). La estimativa, pues, al tomar consciencia de ese estado de necesidad descubre en el objeto, del que los otros sentidos no presentan más que la configuración externa, un valor útil, una capacidad de satisfacción de sus necesidades, una convivencia real con su estructura afectiva y con su naturaleza psico-fisiológica. Una vez descubierto ese valor, provocada la tendencia positiva—amor—o negativa—odio—, la estimativa, al percibirlo en determinada relación de ausencia o presencia, de posibilidad o dificultad de consecución, etc., determinará los distintos tipos de reacción afectiva psicomotriz.

El proceso está claramente insinuado por el propio Santo Tomás, que advierte el hecho de que el hombre percibe más claramente una determinada intención sensible mediante la previa excitación pasional en el apetito: «A consecuencia de haber sido excitada la pasión, se juzga que debe hacerse aquello que es presentado a la imaginación» [166]. Y para que no quepa duda de que este juicio es el propio de la cogitativa y que depende de la disposición orgánica y afectiva, añade en otro lugar: «A la pasión del apetito sensitivo sigue la aprehensión de la imaginación y el juicio de la estimativa, del mismo modo que a la disposición de la lengua sigue el juicio del gusto. Por esto vemos que los hombres absorbidos por alguna pasión—*in aliqua passione existentes*—no apartan fácilmente la imaginación de aquello a lo que están pegados» [167].

Tales son, en definitiva, los cauces de lo que se ha venido a llamar el conocimiento por connaturalidad, del que habla o al que alude Santo Tomás en múltiples ocasiones. En el orden de actividades que nos ocupan, la primera advertencia o dato fenomenológico la recogió el propio Aristóteles en su famoso adagio: "Qualis unusquisque est, talis finis videtur esse ei» [168], tantas veces repetido por Santo Tomás para aplicarlo en forma más particularizada: «Quod virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit... indirecte ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus» [169].

---

[166] 1-2 q.80 a.2.

[167] 1-2 q.77 a.1. Cf. et 2-2 q.51 a.3 ad 1; *De verit.* q.22 a.9 ad 6; *De malo* q.2 a.3 ad 9; 1-2 q.75 a.3: «Res exterius propositae ex necessitate non movent appetitum sensitivum, nisi forte *aliquo modo dispositum*.

[168] *Ethic.* 3 c.5 (BK 1114a32).

[169] (Rectitudo iudicii—dice en 2-2 q.45 a.2—potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per

Y la razón de que en el conocimiento práctico-práctico del dominio de lo agible tenga que ser tenida necesariamente en cuenta la disposición del apetito para determinar lo que actualmente es bueno para el sujeto, es también expuesta muy claramente por Santo Tomás: «Que algo se vea bueno y conveniente, ocurre por dos motivos, a saber, por la condición de aquello que se propone y de aquel a quien se propone. Lo conveniente, en efecto, implica una relación que, por consiguiente, depende de los dos extremos». Lo cual es, sobre todo, válido para la discriminación de valor o juicio práctico de la cogitativa, «pues es claro—dice a continuación—que según la pasión del apetito sensitivo cambia la disposición del hombre. Y así, cuando está dominado por una pasión le parece conveniente algo que no se lo parece cuando está libre de ella, como al airado le parece bueno lo que no se lo parece al pacífico» [170].

La cogitativa, parte integral de la prudencia

Esta es precisamente la razón de la insuficiencia del conocimiento científico-moral para dirigir adecuadamente la acción humana contra todo optimismo intelectualista; pero también es la razón de la necesidad de las virtudes morales, sin las cuales la prudencia no podrá moldear nuestra afectividad, puesto que sobre ella no tiene la razón un dominio despótico. Por otra parte, no le corresponde a la prudencia juzgar de los fines de las virtudes, que presupone existentes, sino tan sólo de los medios que estos fines especifican. En el hombre, en efecto, «la razón, en cuanto aprehende el fin, precede al apetito del mismo; pero el apetito del fin precede a la razón en tanto que ésta delibera sobre la elección de los medios, lo cual pertenece a la prudencia» [171]. Por eso, mientras la afectividad, espontáneamente moldeada en sus reacciones por hábito virtuoso, no se incline rectamente en orden al fin que en el cuadro de las actividades humanas le corresponde, la razón prudencial no podrá moderar convenientemente sus emociones. Al hombre se le hace por eso, en cierta manera, connatural el juicio recto acerca del fin [172].

El animal, en cambio, tiene preestablecidos los fines de su conducta, que están inscritos en el dinamismo esencial de su apetito y a los cuales tiende de una manera natural [173]. El juicio axiológico en los animales no tiene, pues, sentido más que en el orden de los medios, como regulador de una conducta cuyos fines no conoce él mismo, sino que son preestablecidos por el Autor de su ser. De ahí la analogía que establece Santo Tomás entre la estimativa animal y la prudencia humana, que se extiende a sus actos respectivos [174]. Si la prudencia debe

---

rationis inquisitionem iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis». Y en q.24 a.11 «Sicut gustus diiudicat secundum suam dispositionem, ita mens hominis iudicat de *aliquo faciendo* secundum suam habitualem dispositionem». Cf. et. 2-2 q.47 a.15; q.97 a.2 ad 2; *In Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 sol.1.

[170] 1-2 q.9 a.2.

[171] 1-2 q.58 a.5 ad 1.

[172] Ibid.

[173] 1 q.18 a.3 *De virt. in comm.* a.6.

[174] «Aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis: unde habet in eis impetus rationem *imperii*. In brutis autem fit impetus ad opus *per instinctum naturae*: quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconveniente, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam» (2-2 q.17 a.2 ad 3). Sobre la analogía entre el instinto natural y la prudencia humana, cf., además de los lugares

determinar los medios concretos con que ha de procurarse el fin de las virtudes morales, tanto por lo que supone de singularidad material como por razón de la materia que ha de regular—los movimientos afectivos—, la colaboración de la cogitativa se hace indispensable. Santo Tomás reconoce explícitamente la necesidad de esta cooperación para el acto completo y perfecto de la prudencia: «Puesto que los objetos singulares se conocen propiamente por los sentidos, conviene que el hombre aprehenda estos singulares, de los cuales decimos que son principio y término no sólo mediante la sensibilidad exterior, sino también mediante la interior, de la cual ya dije [175] que se ocupa la prudencia, es decir, la potencia estimativa o cogitativa que se denomina razón particular» [176].

Pero de aquí no debe deducirse que la prudencia resida en la cogitativa como en sujeto propio y principal; en este sentido, más bien pertenece a la razón [177]. Y esto, porque los sentidos internos, si bien pueden adquirir disposiciones, no son capaces de hábitos verdaderamente tales [178] y, por consiguiente, tampoco virtudes en el sentido riguroso de los términos [179]. Sin embargo, en calidad no de hábitos *per se*, sino como algo «anejo a los hábitos intelectuales», el *experimentum*, la *collatio* y, en fin, todo el sistema de valoraciones concretas y de esquemas de que dispone la cogitativa, ha de entrar en juego en el funcionamiento de la prudencia. Así lo reconoce Santo Tomás, atribuyendo a las diversas partes potenciales de la prudencia actos diferentes de la cogitativa, según los cuales ella es diversamente denominada [180].

Precisamente en esto tenemos una confirmación de la actualidad «prospectiva», conocedora e indagadora del futuro que atribuímos a la cogitativa: «La providencia, en virtud de la cual parece que una cosa se hace antes de que en realidad haya sido hecha, es parte integrante y formal de la prudencia» [181]. Pero, a su vez, «la providencia no está en el entendimiento, a no ser en cuanto a las razones generales del futuro; en cambio, a lo particular se aplica mediante la razón particular» [182].

Papel de la cogitativa en el acto libre

Por lo dicho se puede sospechar la importancia que tiene la actuación de la cogitativa para toda la vida moral y plenamente humana. El papel desempeñado por ella en las diversas etapas del acto humano completo es distinto.

---

citados en la nota 117, *In De anima* 3 lect.5 n.644; *In Ethic.* 4, lect.7 n.1215; *In Methaph.* 1 lect.1 n.1155.; 1-2 q.56.3; *In De anima* 3 lect.15 n.820.

[176] El texto aludido (*In Ethic.* 6 lect. 7 n.1215) dice así: «Ad istum sensum, idest interiorem, *magis pertinet prudentiam*, per quam perficitur ratio particularis ad recte *existimandum* de singularibus intentionibus operabilium. Unde et animalia bruta, quae habent bonam existimativam naturalem, dicuntur prudentia».

[175] *In Ethic.* 6 lect.9 n.1249.

[177] 2-2 q.47 a.3 ad 3.

[178] Cf. 1-2 q.50 a.3 ad 3.

[179] 1-2 q.56 a.5.

[180] «Sicut pertinet ad intellectum in universalibus iudicium absolutum de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones, ita et circa singularia vis cogitativa vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus. Unde ad intellectum dicitur pertinere prudentiam et synesim et gnome. Dicitur autem ratio particularis, secundum quod discurrit ab uno in aliud. Et ad hanc pertinet eubulia» (*In Ethic.* 6 lect.9 n.1255).

[181] *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.1.

[182] *De verit.* q.10 a.2 ad 4.

En el orden de intención es donde, ciertamente, la colaboración de la cogitativa puede ser reducida al mínimum: puede ser enteramente accidental tratándose de actos elícitos de las potencias superiores. ¿Por qué? Porque la singularidad es aquí condición de apetibilidad; pero, al no ser singularidad material, no precisa de la función concretiva propia de la cogitativa [183]. De ahí que quepa concebir un odio universal al mal en la voluntad. En tal acto, el papel de la cogitativa se reduce a un apoyo extrínseco de la intelección, el exigido por la *conversio ad phantasmata,* que acompaña a todo universal directo [184].

En el orden de la elección, ya es otra cosa. La elección, como los actos preparatorios que a ella inmediatamente se ordenan, es «de his quae per nos aguntur» [185], de nuestras acciones particulares, de la actividad concreta del hombre de carne y hueso. De ahí la actuación necesaria de la cogitativa en la línea misma de la motivación, actuación que determinará y será determinada recíprocamente por una especial *conversio ad phantasmata* por parte del intelecto.

En el orden de la elección son tres los actos cognoscitivos a los que pueden reducirse nuestros procesos deliberativos: el *consilium,* el *iudicium de agendis,* o juicio prácticamente-práctico electivo, y el *imperium,* que entra ya en el orden de la ejecución [186]. La necesidad del consejo, o deliberación, está clara: «En las cosas prácticas se encuentra mucha incertidumbre, por versar las acciones sobre cosas singulares y contingentes, tan inciertas por su misma variabilidad. En materias dudosas e inciertas, la razón no da su juicio sin una deliberación e investigación precedente. Por eso es necesaria una indagación de la razón antes del juicio sobre lo que se ha de elegir. Esta investigación se llama consejo» [187]

Ahora bien, «si consideramos las cosas contingentes en cuanto a su existencia particular, son en este sentido variables, y el entendimiento no actúa sobre ellas a no ser por mediación de las potencias sensitivas. Por este motivo se pone entre las partes sensitivas del alma una potencia que se denomina razón particular o facultad cogitativa, que es la unificadora de todas las intenciones particulares» [188].

Pero en el terreno práctico se da una doble conclusión: una de tipo racional (sentencia) y otra de carácter voluntario (elección) [189], la cual, por otra parte, aparece con frecuencia como conclusión de un silogismo en que el juicio práctico-práctico actúa de menor [190].

Santo Tomás analiza con increíble perspicacia la lucha interior que supone la decisión ante la tentación, traduciéndola a términos lógicos. Distingue [191] la diferente actitud del que se mueve según la virtud de la templanza y la del que sigue el vicio contrario, la del continente y la del incontinente. Cada uno de ellos realiza «quaedam deductio quasi syllogistica». Pero el temperado, que se guía por la razón, usa un silogismo triproposicional: no se debe fornicar en ningún caso; esto es un acto de fornicación; luego no debo hacerlo. El

---

[183] *De verit.* q.22 a.4 ad 2.
[184] Cf. más adelante p.107 sobre el conocimiento intelectual del singular material.
[185] 1-2 q.13 a.4.
[186] «Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus, iudicare, tertius est praecipere» (1-2 q.57 a.6).
[187] 1-2 q.14 a.1.
[188] *In Ethic.* 4 lect.1 n.1123.
[189] Cf. q.22 a.15 ad 2
[190] *De verit.* q.10 a.5 Cf. et. 1 q.81 a.3; 1-2 q.76 a.1; *In De anima* 3 lect.16 n.845
[191] *De malo* q.3 a.9 ad 7.

intemperado sigue en todo a la concupiscencia, y así deduce: hay que disfrutar de todo lo deleitable; este acto es deleitable; luego debo disfrutar de él. Pero tanto el continente como el incontinente es solicitado en un doble sentido: según la razón, para que evite el pecado; según la concupiscencia, para cometerlo; pero en el continente triunfa la razón; en el incontinente, la concupiscencia. Y así, usan ambos una especie de silogismo que tiene cuatro proposiciones, pero hacia conclusiones contrarias. El continente deduce: no se debe cometer pecado alguno, y lo dice la razón; la concupiscencia le murmura: hay que buscar el deleite; pero, como en él vence la razón, concluye bajo la primera premisa: esto es pecado, luego no debo hacerlo. El incontinente, en cambio, en quien triunfa la concupiscencia, asume la segunda premisa y concluye: esto es deleitable y debo disfrutarlo. Obsérvese cómo en cada caso la cogitativa ha influido por una doble vía: *a)* certificando la naturaleza deleitable o nociva del acto concreto que se va a realizar; *b)* condicionando el juicio de la razón, que no hace más que formular en universal lo que es proposición particular de la cogitativa sobre la amabilidad de todo bien deleitable [192].

Además, toda proposición de sujeto singular implica la intervención de la cogitativa en la determinación del sujeto. La elección, en cada caso concreto, decide el que se siga una u otra solicitación; pero esta elección está condicionada por la actitud que tome la afectividad: si está bien dispuesta por las virtudes morales, la cogitativa, al surgir la pasión motivada por ella (*motus primo primi*, o pasión antecedente) ante un bien sensible, obedecerá a la voluntad y considerará en la pasión el aspecto rechazable por pecaminoso y no el deleitable, y podrá ser así transmisora del imperio que modificará, reduciéndolo a sus estrictos límites razonables, el movimiento pasional; si el apetito sensitivo se rebela contra la razón e impone sus exigencias, la cogitativa determinará al entendimiento a que juzgue sólo el aspecto deleitable que ella considera; aprobándolo la voluntad. Esta, sin embargo, conserva siempre (salvo en condiciones patológicas) la última decisión y puede dominar la cogitación, suspendiéndola o haciéndola actuar sobre otros objetos, al mismo tiempo que mitiga o intensifica la pasión contraria por una moción directa del orden de ejercicio. Aquí, entre estos bastidores, se desarrolla el juego misterioso de la libertad.

Elegido el bien o la acción que se ha de realizar, el impulso de esa elección se traduce en imperio a las potencias encargadas de su ejecución. El imperio es, precisamente, el acto más propio de la razón práctica y el que define propiamente a la prudencia [193]. Tratándose de operaciones que ha de realizar el apetito sensitivo o la facultad motriz, la intervención de la cogitativa es inexcusable, y su colaboración con el entendimiento, que la instrumentaliza, estrechísima.

Debemos, sin embargo, hacer una distinción. Hay un imperio que recae sobre los actos propios de la cogitativa, y éste es concomitante a toda intelección, pues no entendemos nada en nuestro actual estado de encarnación sino volviéndonos hacia los fantasmas, esto es, incorporando el abstracto al concreto. Este imperio de la razón incluye la moción al uso propio de la voluntad, a quien pertenece mover a todas las potencias imperables del alma para que realicen sus operacio-

[192] Cf. et. 1-2 q.77 a.2 ad 4.
[193] 2-2 q.47 a.8.

nes [194]; potencias entre las que se encuentra la cogitativa: «Usus cogitativae virtutis subiacet voluntati» [195]. Con la misma virtualidad impulsora se mueve y aplica el acto del imperio, tanto a la razón particular como a la universal, esto es, al entendimiento y a la cogitativa, a menos que el acto de elección sea precisamente el acto de ésta o de aquélla separadamente.

Pero el imperio racional sobre las pasiones y sobre la motilidad se ejerce a través de la cogitativa. La voluntad mueve inmediatamente a todas las facultades en el orden de ejercicio, pero no en el de especificación. Por eso, especificada por el imperio, que incluye tanto el precepto de la razón como la orden concreta y circunstanciada de la cogitativa, puede intensificar o mitigar la pasión, encauzarla o permitir que se desborde: «El entendimiento o la razón conocen universalmente el fin al que ordenan el acto del apetito concupiscible e irascible por medio del imperio. Este conocimiento universal es aplicado al singular mediante la potencia cogitativa» [196].

Función especulativa de la cogitativa

La estimativa, lo decíamos al principio, no tiene en el animal actividad propiamente especulativa. La aprehensión de un contenido absoluto que precede y condiciona toda apreciación práctica relativa era realizada en él por la imaginación. De ahí que tratáramos primeramente de la función práctica de la misma. Si la cogitativa humana tiene una función especulativa, ella no le compete por lo que tiene de potencia sensitiva, sino por ser facultad suprema de un animal racional.

Decíamos también cómo para el funcionamiento práctico de la estimativa era precisa la intervención de un elemento preconsciente que actuara a modo de virtualidad de conocimiento, sin ser especie innata, para que adquiera conocimiento de un valor que no estaba determinado directamente por la acción del estímulo en los receptores sensoriales. Aquí hemos de encontrar algo análogo. El elemento preconsciente que determina el descubrimiento, en el sensible *per se*—que presenta la imaginación como determinante objetivo—, del sensible *per accidens*—objeto motivo de la cogitativa (el «individuum sub natura communi»—, es precisamente la acción del intelecto agente, que eleva la potencia sensible sobre su propio nivel y actúa en el acto primero de la formación del fantasma: «Como la sensibilidad por su unión a la potencia intelectiva se hace más eficaz, así los fantasmas, por virtud del entendimiento agente, adquieren mayor aptitud para que de ellos sean abstraídas las intenciones inteligibles» [197].

La psicología asociacionista ha querido explicar nuestro conocimiento universal por meras asociaciones, que acabarían fusionándose en un «fantasma típico». Ciertos genetistas han atribuído la universalización a la acción de la institución social del lenguaje. Pero en vano. Tanto el fantasma típico como la palabra son puros universales *in significando*, no *in essendo*. El lenguaje, como los procesos de constancia perceptiva, no son más que instrumentos para despertar

---

[194] «Voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus, et hoc est applicare eas ad operationem» (1-2 q.16 a.1).

[195] 1 q.11 a.2 ad 2.

[196] *De verit.* q.10 a.6 ad 4. Cf. *et*, ad 2; a.2 ad 4; 1 q.80 a.2 ad 3.

[197] 1 q.85 a.1 ad 4.

la espontaneidad intelectiva del observador o del discípulo, y sin la acción universalizadora del intelecto agente no podrían dar lugar a un concepto verdaderamente universal, comunicable distributivamente a una pluralidad indefinida de individuos.

De lo expuesto se deduce que la cogitativa es capaz, en el orden especulativo, de conocer algo *per modum simplicis apprehensionis*, porque la acción del intelecto agente no aporta, en realidad, dato objetivo alguno (un *quod*) que pueda entrar en comparación con el dato externo, sino tan sólo una referencia del acto de la cogitativa al objeto especificativo de la intelección, el ser universal. La cogitativa está ya, en su estructura esencial, adaptada a esta coordinación con la inteligencia, y participa, por tanto, intrínsecamente de su racionalidad.

Santo Tomás hace referencia en este sentido a los actos de la cogitativa por los que se origina (mediante la intervención del intelecto agente, siempre supuesta) el concepto universal en nosotros: «Si se consideran muchos singulares que son indiferentes respecto de algo único que existe en todos ellos, y ese algo único, según lo cual no difieren, es captado por el entendimiento, se tiene ya el primer universal, sea esencial, sea accidental. Pues, porque encontramos que Sócrates y Platón y muchos otros hombres son indiferentes en cuanto a la blancura, por eso extraemos de ellos este algo único que es la blancura, como un universal que es accidente. Y de modo semejante, porque encontramos que Sócrates y Platón y otros muchos hombres son indiferentes en cuanto a la racionalidad, por eso extraemos de ellos ese algo único en el cual no difieren, que es la racionalidad, como universal que es diferencia (específica)» [198].

Este proceso, en lo que tiene de función sensitiva, tiene por término la fijación de todos los aspectos perceptivos en torno a contenidos de valor o cualificaciones de los objetos dentro del universo de intereses y conocimientos del sujeto. Estos contenidos de valor son la «significación» de los conjuntos perceptivos que la elaboración primaria segregó ya antes como unidades espacio-temporales. Amplios sectores de experimentalistas reconocen esta doble etapa en la percepción: la de asimilación de puros contenidos formales o aspectos fenomenales y la de «incorporación del significado» [199]. La psicopatología sensorial comprueba también la existencia de situaciones psíquicas en que el enfermo percibe perfectamente la configuración visual, táctil, etc., de los objetos; pero es incapaz de *reconocerlos* como cosas, de discriminar su valor, de clasificarlos y nombrarlos.

Mirado el proceso como preámbulo de la intelección y dirigido de algún modo por el intelecto agente, este proceso no es otro que la percepción del singular de una naturaleza determinada por la cogitativa en el fantasma de la imaginación y con la aportación de la experiencia pasada acumulada en la memoria. Con ello nos ponemos de nuevo ante un problema aludido ya.

Santo Tomás, en efecto, al hablar del fantasma como término *a quo* de la intelección, hace referencia unas veces a la imaginación [200], otras a ésta y la memoria [201], otras a las dos anteriores, más

---

[198] *In Post. Analyt.* 2 lect.20 n.594-5.

[199] Cf. amplia reseña y crítica de resultados en FABRO, o.c., p.189ss. y 208ss.

[200] Cf., p. ej., *De verit.*, q.15 a.2 ad 7; q.18 a.8 ad 4; *Cont. Gent.* 2,73; *De unit. intel.* 5,256.

[201] Cf. *Cont. Gent.* 2,73; 1 q.84 a.7.

la cogitativa, o a los sentidos internos en general [202], y otras, finalmente, a la cogitativa [203]. No es cuestión de explicar esta pluralidad de atribuciones por una evolución de pensamiento, puesto que las fórmulas se encuentran indiferentemente a través de todas las obras del Santo Doctor y tienen un carácter equivalente. Tampoco sería correcto admitir que todas y cada una de esas potencias puedan suministrar fantasmas a la inteligencia de un modo inmediato. Es preciso admitir entonces que todas tres (y cuando se trata de juzgar objetos presentes al sentido externo o juicios de experiencia, habrá que incluir al sentido común) colaboran en la elaboración y constitución del fantasma. Santo Tomás afirma claramente que «el entendimiento no recibe inmediatamente su objeto de los sentidos externos, sino de los internos» [204]; y entre éstos existe un cierto orden de perfección, de origen y de dependencia objetiva. Por otra parte, no cabe la menor duda de que para él la cogitativa es el sentido supremo, el que se sitúa en el horizonte mismo de la inteligencia. Luego el fantasma ha de entenderse aquí como la *imagen de la fantasía en cuanto conocida por la cogitativa, beneficiándose de la experiencia pasada acumulada en la memoria, en íntima sinergia.*

La cogitativa, en efecto, no puede nunca conocer sino en presencia del fantasma de la imaginación. La imaginación es la potencia precisamente de la que depende ella de un modo inmediato y primario en la adquisición de su propia especie impresa o determinante cognoscitiva, y es el término objetivo de cuya relación con la disposición afectiva juzga en su función práctica; ahora bien, la cogitativa es potencia puramente cognoscitiva, no conservadora: ha de conocer su objeto, las *intentiones insensatas «en»* el fantasma, como una determinación suya, como una *intentio circa formam* [205]. Ni se diga que basta la memoria para independizar las intenciones de su vinculación al fantasma: en primer lugar, porque el acto de la cogitativa es determinante del de la memoria, que se limita a conservar o registrar sus discriminaciones de valor; pero, además, hemos visto ya cómo lo propio de la fantasía era «intendere phantasmati ut imago est prius apprehensi» y que «la memoria es una habitual conservación del fantasma, no ciertamente en sí mismo (pues esto pertenece a la imaginación), sino en cuanto es imagen de algo anteriormente sentido» [206].

La cogitativa y la memoria conocen el fantasma bajo un aspecto que, por ser en algún modo reflexivo, no le es dable conocer a la fantasía. Es el mismo problema y solución idéntica a la que plantea el sentido común respecto de los sentidos externos. Conocer una cosa en su imagen (propio de la imaginación) no es lo mismo que conocer esa imagen como imagen de la cosa o como reproducción de una percepción anterior de esa cosa; esto implica ya una cierta reflexión sobre el mismo fantasma, que no le es posible a la fantasía por ser facultad orgánica. Y el conocer esa imagen como principio de un movimiento afectivo y en relación con la apetibilidad del objeto representado o como término *a quo* de la abstracción intelectual, tampoco es un conocimiento que vaya incluído en la simple reproducción de los aspectos puramente formales (sensibles *per se* de la cosa; precisa

---

[202] 2,73, *De ver.* 18, 8.
[203] *Cont. Gent.* 2,73; 76; 81; I-2 q.51 a.3.
[204] *De verit.* q.18 a.8 ad 5.
[205] *In De mem. et remin.* lect.3 n.343.
[206] Cf. *De mem. et rem.* lect.7 n.349.

igualmente una facultad que domine y sea objetivamente determinada por el fantasma, de una parte, y por la potencia apetitiva o por el intelecto agente elevante, de otra.

De ahí podemos deducir la unidad funcional de toda la actividad cognoscitiva interna y de su producto elaborado: el fantasma de los escolásticos, que hoy llamaríamos esquema perceptivo, imagen típica o engrane sintético. Y de ahí también que, cuando se trate de hablar globalmente de los sentidos internos y de su producto último, se haga referencia tan sólo a la fantasía y al fantasma. El fantasma entendido, pues, en su plenitud o, como esquema perceptivo de conducta o como imagen del individuo de una naturaleza determinada, es un complejo funcional centrado en torno a la *intentio* de la cogitativa, que es lo formal en él, siendo la fantasía quien presenta la materia.

Estos engramas o esquemas perceptivos, producto de la repetición, en diversas circunstancias, de las mismas discriminaciones de valor, dan por resultado la estabilización de las valoraciones y percepciones en forma de disposiciones habituales [207]. No son otra cosa que virtualidades de organización perceptiva y de regulación de conducta en torno a contenidos de valor, cuya traducción fisiológica pudieran ser los circuitos neuronales, que relacionan los distintos sectores de la corteza cerebral entre sí y con los centros subcorticales, conexiones que hacen posible tanto los automatismos como las asociaciones y procesos mnemónicos [208]. En el estadio preverbal tienen sólo un contenido y un sentido práctico: esquemas de movimiento, de situación, praxias, de reacción afectiva, etc. La aparición del lenguaje es el camino real para la aparición y desarrollo de la inteligencia. Como sistema de signos arbitrarios que es, sólo la cogitativa, entre todas las facultades sensibles, es capaz de captar lo formal del lenguaje, que se manifiesta, bajo este aspecto, como un sensible *per accidens* [209]. Las percepciones logran a través de la palabra una estabilización y un desprendimiento de las condiciones concretas de la experiencia, al mismo tiempo que una condensación de aspectos y una síntesis de fuerza evocadora, que la vuelven excepcionalmente apta para servir de determinante cognoscitivo de la intelección, así como de término sensible de la misma en la obligada *conversio ad phantasmata*. Al mismo tiempo, la estructura racionalizada del lenguaje impone una organización de los esquemas perceptivos en torno a una serie amplia de categorías: substancia (substantivos), cualidad (adjetivos), acción (verbos), etc. No hay que entender, por tanto, el *individuum sub natura communis* precisivamente de la substancia; se trata más bien, como dirá Averroes, de las «intentiones individuales decem praedicamentorum».

---

[207] Los sentidos puramente internos (imaginación, memoria y cogitativa) son sujetos de hábitos imperfectamente tales: «etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus» (1-2 q.50 a.4), gracias a su participación de la racionalidad. Se trata, empero, más bien de disposiciones que de verdaderos hábitos. Sobre el esquematismo puede verse FABRO, o.c., p.197-244; PIAGET, o.c., en nota 40, y GEMELLI, *Psicología de la edad evolutiva*[2] (Madrid 1957).

[208] Cf. M. UBEDA PURKISS, *Modernas aportaciones a la psicofisiología de la corteza cerebral*: Rev. de Psicología General Aplicada (Madrid 1951) vol.6 n.19 p.511.

[209] *In Ethic.* 3 lect.9 n.605: «Quaedam autem sunt sensibilia per accidens, sicut scriptura ratione eius quod per scripturam significatur».

El "experimentum" y el origen de los principios

Un último problema nos queda por estudiar, y es la colaboración de la cogitativa con el entendimiento en el origen de los principios, tanto de la razón especulativa como de la razón práctica; problema al que Fabro ha consagrado páginas que pueden considerarse definitivas [210].

Mediante el esquema perceptivo superamos el dato singular para colocarlo en un contexto y una perspectiva en la cual cada percepción recibe una nueva dimensión. Esto es el resultado de un proceso de colaboración vital entre sujeto y objeto. A este proceso, en cuanto da por resultado el universal, Aristóteles lo llama ἐπαγογή, esto es, inducción (psicológica, no lógica). Según él, el universo no puede existir en sí, sino que sigue a la operación abstractiva. El conocimiento sensitivo no es sólo un estímulo para el intelectivo, sino un *status in quo* de la subjetivación, único medio para que la cosa venga al intelecto, inicialmente privado de ella.

¿Cómo llegan a la conciencia los primeros principios? Que no se trata de conocimientos innatos lo atestigua la experiencia. Ahora bien, toda ciencia deriva de un conocimiento precedente; pero entonces, o bien ponemos un proceso *in infinitum* o una derivación de los primeros principios intelectuales a partir de un conocimiento precedente, pero de otro orden: el conocimiento sensorial. Los animales ínfimos en el orden del conocimiento deben limitarse a reaccionar débilmente ante la percepción presente, y por eso no disponen más que de un rudimento de fantasía. Los más perfectos, los que gozan de movimiento procesivo, disponen de un conocimiento no coartado a las impresiones presentes y reasumen el pasado para utilizarlo oportunamente en el futuro. En el hombre, en fin, así como las repetidas sensaciones engendran memoria, muchas memorias conducen a un nuevo tipo de conocimiento: la ἐμπειρία *(experimentum)*, que hace posible el arte y la ciencia.

El pensamiento en acto no siempre ha sido precedido de otro pensamiento en acto, pero sí *in fieri*, en proceso; esto es, de una toma de posesión gradual que la mente hace del objeto bajo el impulso del conocimiento sensible. La multiplicidad de impresiones que afectan a los sentidos exteriores dejan una huella; diversas huellas acaban por ser miradas bajo la luz objetiva nueva: su utilidad o nocividad. Esta fijación e integración en el *experimentum* origina como una unidad, un hábito, un contenido en sí indivisible e indiferente respecto de la multiplicidad de las sensaciones externas. Esta unidad disposicional es precisamente el esquema perceptivo que da lugar a la ciencia—el universal—y al arte. El paso al límite nace cuando muchas reflexiones sobre la experiencia cristalizan en una persuasión general: reconocer que Callas y Sócrates han sido liberados de la fiebre por tal medicina es *experimentum;* pero juzgar que en todos los casos semejantes de fiebre se debe recurrir a ella, es ya cuestión de arte. El momento crítico del paso al límite es llegar a la persuasión (ὑπόληψις) por la observación de todos los casos semejantes; lo que constituye, en la escolástica de la madurez, la *collatio* y el *experimentum* de la cogitativa [211].

---

[210] O.c., p.129.

[211] *Metaphysica* l.1 c.1 (Bk 980a21-982a2).

Se ha observado, sin embargo, que esta teoría de la *inductio* o ὑπόληψις constituye en Santo Tomás una reminiscencia platónica, que no deja de presentar una real antinomia con su teoría de la ἀφαίρησις o abstracción. Santo Tomás, valiéndose del concepto fecundísimo de la participación, ha superado, aquí como en otros problemas, la antinomia Platón-Aristóteles, realizando una síntesis verdaderamente original.

Parece que inicialmente Santo Tomás opinó que los primeros principios son innatos y que el *experimentum* no sería necesario para generarlos, sino tan sólo para determinar su valor real. Posteriormente, sobre todo en las obras de madurez, comentando al propio Aristóteles [212], afirma ya claramente que proceden *in esse et in fieri* de los esquemas de la cogitativa [213].

En su comentario a los *Analíticos posteriores* [214], después de estudiar minuciosamente y con gran penetración el proceso psicológico del *experimentum*, tanto con respecto a las nociones universales como respecto de los juicios, afirma: «Los hábitos de los principios no preexisten en nosotros ya determinados y completos, ni tampoco se originan de otros hábitos anteriores más conocidos, como se producen los hábitos científicos de los principios conocidos, sino que brotan en nosotros del sentido preexistente» [215].

Fabro aduce, para aclarar el tema, el testimonio excepcional de Cayetano, quien, comentando el mismo pasaje de los *Analíticos posteriores*, escribe: «Viendo Aristóteles que el entendimiento no se mueve si no es por el inteligible en acto y que las cosas inteligibles (en cuanto existen en los objetos sensibles particulares) son inteligibles sólo en potencia muy remota, puesto que poseen mucha materialidad, afirmó que las mismas cosas inteligibles debían ser llevadas primero a los sentidos... Después..., a la cogitativa, para aproximarlas a la inteligibilidad. Y puesto que la simple operación de la cogitativa no basta para que las cosas por ella conocidas adquieran la suficiente espiritualidad para que puedan hacerse actualmente inteligibles por el entendimiento, consideró que la frecuente conversión y operación de la cogitativa sobre la misma cosa la dispondría a acercarla a la inteligibilidad actual y hacerla apta para que, mediante el entendimiento agente, pasara a ser entendida en acto» [216]. El término de esta experimentación es llamado por él *universale confusum*.

---

[212] *In Metaph.* 1 lect.1 n.15-9; *In Post. Analyt.* 2 lect.20 n.582-93. Al *experimentum* se alude, entre otros lugares, en *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.2 ad 2; 3 d.14 q.1 a.3 q.3; *Cont. Gent.* 2,76 et 78; *In Boet. «De Trin.»* 2, 2, 40; 2-2 q.47 a.3; 15; *In Ethic.* 6 lect.7 n.1208-15; lect.9 n.1249-55.

[213] *In Metaph.* lect.1 n.15: «Supra memoriam autem in hominibus proximum est experimentum, quo quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi enim collatio est homini propria et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium».

[214] *In Anal. Post.* 2 lect.20 n.582-93.

[215] *In Anal. Post.* 2 lect.20 n.592. Pero hay que mantener la distinción entre intelecto y sentidos, y, si no queremos caer en el sensismo, admitir el intelecto agente: «Posset autem aliquis credere quod solus sensus, vel memoria singularium sufficiat ad causandum intelligibilem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui, non discernentes inter sensum et intellectum; et ideo... simul cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae... sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intellectum possibilem; et iterum quae possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus» (ibid., n.593).

[216] *In Post. Analyt. Aristotelis* (Venetiis 1556) l.2 c.13 fol.111.

Respecto a los primeros principios, y argumentando contra ciertos escotistas (a los que muchos escolásticos modernos hacen coro aun sin saberlo), Cayetano afirma que no basta el conocimiento de los *incomplexa* de los términos del juicio para pasar al acto intelectual del mismo. Cuando Aristóteles dice: «Principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus», excluye un término medio lógico no psicológico. Los primeros principios son parcialmente dados en la naturaleza misma (pasivamente, en la propia estructura de las potencias; activamente, en la luz del intelecto agente, participación de la inteligencia divina); pero, en cuanto a la materia próxima sobre la que se ejercen, son adquiridos. Para hacer que el intelecto pase al acto en la formulación de un principio es preciso tener antes su experimentación. Sólo la unión real de los términos, observada por la experiencia, puede mover al entendimiento a la unión conceptual de los primeros juicios. Si no, no se sabría por qué el intelecto, comenzando por ciertos términos, deba formar tal composición (o separación) y no tal otra [217].

Claro es que no todos los principios necesitan esa experimentación. Tanto en metafísica como en matemáticas pueden derivarse unos de otros analíticamente, aunque no siempre. Santo Tomás afirma explícitamente que el mundo de la experimentación física se mueve en el campo del primer grado de abstracción; pero donde para él el problema es más claro es en el orden de la ética, donde la experiencia juega un papel decisivo [218].

III. Doctrina del conocimiento intelectual

Las últimas cuestiones del tratado *De homine* están dedicadas al análisis del alma intelectiva considerada en su dimensión dinámica. Previamente, Santo Tomás, acogiéndose a un método ya en él característico, se había ocupado de su esencia y facultades.

Al teólogo, sin embargo, sólo le incumbe ocuparse de los actos que con toda propiedad son humanos, es decir, de aquellos mediante los cuales puede ordenarse a su perfecta felicidad en Dios [1]. Por consiguiente, de los que dependen de sus potencias intelectiva y volitiva. Pero todavía es precisa una nueva restricción: los actos voluntarios entran dentro del ámbito de la moral, y desde este punto de mira serán estudiados en la segunda parte de la *Suma*. La consideración se reduce, pues, en el presente, al análisis de las acciones intelectivas. «Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur» [2].

Para su tratamiento es preciso establecer un orden, atendiendo no sólo a la claridad expositiva, sino sobre todo a la fundamental estructuración que relaciona unos problemas con otros. La cuestión que se nos ofrece como básica se refiere al origen de las ideas, y, como éste hay que buscarlo en los objetos sensibles [3], resulta necesario analizar detenidamente este primer aspecto del problema. Cinco de las seis cuestiones que comprende el tratado de la actividad intelectiva están de-

[217] Ibid.
[218] Cf. para la ética, entre otros lugares, *In Ethic.* 1 lect.3 n.38; 6 lect.7 n.1211.
[1] Cf. 1 q.1 a.4.
[2] 1 q.84 pról.
[3] Infra, p.102.

dicadas al estudio de los actos cognoscitivos del alma en su estado de unión con el cuerpo. Dentro de ellas, tres consideran la intelección de las substancias corpóreas, hecho que resulta a primera vista extraño, tratándose de una obra teológica. Santo Tomás ha tratado de dar una configuración funcional a su exposición, y desde este punto de mira le importa subrayar aquellos aspectos que son con todo rigor fundamentales, para después aplicarlos a la solución de los problemas concretos.

No intenta en este lugar determinar lo que en sí mismo, esencialmente, es el acto cognoscitivo; porque no es el problema metafísico de la intelección lo que aquí se plantea, sino el *modo como* se lleva a cabo la peculiar operación intelectiva humana. Pero para alcanzar una más amplia visión de conjunto y una mejor comprensión del pensamiento del santo Doctor, se hace necesario sistematizar en sus líneas generales *la gnoseología tomista*.

A) Naturaleza del conocimiento intelectual

Para comprender desde su raíz el *sentido* y la esencia de aquella especial actividad humana que se concreta en el conocimiento, tendríamos que partir de principios antropológicos fundamentales; los análisis que en páginas anteriores hemos hecho nos permiten ahorrarnos ahora este trabajo.

La potencia intelectiva humana sólo tiene sentido como tal en cuanto el hombre posee una naturaleza que indefectiblemente apunta a una relación de objetividad; sin ella no podría conservar su propia entidad. Abocaría ineludiblemente a la muerte; no sólo a la biológica, sino a otra más profunda, que consiste en un radical aniquilamiento, en la negación de toda pervivencia.

El hombre experimenta como la más honda de sus inclinaciones naturales el deseo de pervivir y acrecentar su ser. De todas sus capacidades, ninguna es tan específica, tan característicamente propia como la que puede realizar por medio de su intelección.

«La vida del hombre—advierte Santo Tomás—se toma con arreglo a aquello por lo que el hombre es hombre, esto es, el entendimiento» [4]; lo cual equivale a decir que la actividad intelectiva es la mejor entre todas las humanas: «Optima autem operatio inter operationes humanas est speculatio veri... sicut et intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt» [5].

Si ya en su naturaleza física, biológica, psicológica, el hombre se halla como transido por distintas fuerzas que dan razón de sus diversas capacidades de obrar [6], esto es, sobre todo, característico de la energía del alma en orden al conocer [7]. Por eso el «tender hacia» *(intendere)* es lo más peculiar del entendimiento; la intencionalidad, su propiedad más destacada. Su razón de existir no es otra que la de

---

[4] Cf. *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.1 arg.2; 2-2 q.179 a.1 ad 2.

[5] *In Ethic.* 10 lect.10 n.2087; cf. *In Ethic.* 1 lect.10 n.126.

[6] Cf. *De potentia* q.5 a.8.

[7] Damos por ahora a esta palabra un sentido muy amplio, que puede abarcar a toda clase de actividad intelectiva; verdad es que ésta no es siempre, sin más y exclusivamente, cognoscitiva en sentido estricto; pero conviene señalar, para justificar este empleo, que por una parte, entendido el conocimiento en su más hondo significado metafísico, tiene una esfera mucho más amplia de la comúnmente asignada, y que, por otro lado, el conocimiento es, al menos, algo previo para todo otro tipo de manifestaciones intelectuales.

expresar una referencia del espíritu al ser en cuanto éste se le ofrece como objeto.

El hombre es precisamente inteligente por encontrarse abierto y enfrentado con la realidad.

Se hace, pues, necesario que la realidad misma esté «propuesta» a la inteligencia presente a ella y que, por otro lado, el sujeto inteligente no esté totalmente clausurado en sí mismo, sino en apertura a toda otra dimensión entitativa.

Pero no nos podemos contentar con señalar, por parte de la inteligencia, esta apertura hacia la realidad, ni por parte de ésta la *potencia* con que se otorga a la inteligencia, sino que es preciso adentrarse en el modo como se realiza esta conexión, asistir a la relación misma que se establece, no limitándonos a la mera consideración de los términos que la posibilitan.

El conocimiento es ante todo una aprehensión de algo ajeno, o más exactamente, de algo que se ofrece como *otro,* porque no es imposible que, ónticamente considerada, sea una misma realidad la que se constituye a la vez en sujeto y objeto, conociéndose a sí misma.

La inmaterialidad es quien permite el establecimiento de esta referencia cognoscitiva, lo que constituye su esencia. Precisamente porque la aprehensión en que el conocimiento consiste es de tal naturaleza, que no implica la captación subjetiva y material del ser, lo cual supondría la modificación entitativa de ambos. A la realidad nada le sucede por ser conocida, ni tampoco el sujeto pierde al conocer su acto entitativo para cambiarse por otro o para adicionarse con él. Si recibe de alguna manera el ser ajeno es porque posee capacidad para recibirlo inmaterialmente, de tal forma que no se determina con él constituyendo una tercera realidad, sino teniéndolo en sí como otro, como *objeto,* dando así lugar o existencia a otro acto distinto del propio. Esto sólo es posible si el sujeto posee ya en sí una perfección que no se ofrezca como materia para ser determinada por una forma ajena o, en otras palabras, si posee inmaterialidad.

Por ello habrá tantos grados de conocimiento cuantos sean los grados de inmaterialidad o perfección del ser que conoce.

La capacidad cognoscitiva del sujeto no sólo se funda en los grados de inmaterialidad, sino también en la cognoscibilidad del objeto. La materia es obscuridad e indeterminación, o, para entender la cosa en su raíz, es carencia de perfección y de ser; por eso también, carencia de verdad. Conocer consiste en captar lo que de óntícamente verdadero hay en las cosas; por eso éstas son tanto más cognoscibles cuanto mayor actualidad posean, cuanto más elevado es su grado de inmaterialidad.

La forma del objeto no le viene al sujeto como extrínsecamente impuesta, de modo que pueda considerársele como pura receptividad. En el conocer hay pasividad, porque, en último término, se trata de un recibir; pero hay además actividad: el entendimiento recibe algo modificándose, reaccionando, «tomándolo», que es un modo de recibir activo. Se trata, pues, de un acto o, puntualizando, de una acción metafísica, porque no implica, como la física, producción de un término fuera de sí, sino sólo identidad intencional con el objeto. Puede así definirse como *acción metafísica en la que el objeto es aprehendido inmaterialmente.*

En el entendimiento—refiriéndonos ahora al conocimiento intelectivo—existe un aspecto más hondo que el de ser mero depósito de ideas. En cierto sentido, es además productor de ellas. Es decir, el conocer no es siempre y sólo un conocer *noticioso*, sino, además, *generativo*. Se trata con todo rigor de una acción vital y fecunda, de una concepción que lleva consigo donación de ser. San Agustín dice por eso que el alma, al conocer las cosas, da algo de su propia substancia [8]. Santo Tomás, comentando, añade: «Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam» [9]. Como resultado de esta donación surge algo en apariencia paradójico, pero que es *fruto* de esta fecundidad, de esta desinteresada entrega: la posesión de lo conocido incorporado al propio sujeto que lo formó en sí mismo.

El más profundo sentido del conocimiento hay, pues, que buscarlo en su carácter de *información* del sujeto que conoce. Información que encierra, sobre la superficialidad de su sentido de «noticia adquirida», otro de dimensiones ontológicas: fusión de la forma del objeto con la del sujeto cognoscente. El término *conformación* explica mejor esta realidad.

Esta conformación tiene así el sentido pleno de una asimilación: el cognoscente se hace en identidad estricta—sólo intencional—la cosa conocida. Como todo lo que es, por ser, tiene posibilidad de entrar en su ámbito cognoscitivo, el entendimiento puede hacerse, como escribe Aristóteles, en cierto modo todas las cosas: Ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα [10]. Esta capacidad que el entendimiento posee de poder hacerse, si bien sólo de forma progresiva a medida que su conocimiento se amplía, todas las cosas, va acercándole a su plenitud. De aquí que Santo Tomás establezca como ideal de la perfección del hombre que su alma comprenda el orden de todo el universo y sus causas [11]. Esta comprensión no es meramente figurativa, sino que, por darse entre forma y forma, es aún más íntima, más entrañable que la que se da entre materia y forma.

Aunque el entendimiento no se apodera y hace suyas las formas conocidas de un modo material, no por eso deja de ser esta unión menos real, ya que constituye la más alta forma de poseer. Es la única en que lo poseído se hace verdaderamente propio, se incorpora y funde con el poseedor; el cognoscente se hace otro sin modificar su naturaleza, sin renunciar a sí mismo. Y lo conocido se hace idea, que es el modo más expresivo y auténtico de ser.

La realidad, al ser conocida, es elevada a un rango superior; su ser se ilumina, se hace en cierta manera *consciente*. El espíritu comunica su propia perfección a lo que conoce; le hace partícipe de su ser inmaterial y le otorga una nueva forma de existencia; por su presencia en él se constituye en principio de las actividades que le son características. El universo, por ejemplo, al ser conocido por el hombre, acrecienta su inteligibilidad y su unidad; cobra una nueva realidad transcendente, al mismo tiempo que ofrece al hombre una oportunidad para ahondar en su inmanencia, para afirmarse en su ser.

Transcendencia e inmanencia: he ahí los dos polos entre los que gravita el conocimiento intelectual. Ambos se requieren y afirman

[8] S. AUGUST., *De Trin.* l.10 c.5.
[9] 1 q.84 a.2 ad 1.
[10] *De anima* 3 c.8 (BK 431b21).
[11] *De verit.* q.2 a.2.

mutuamente. Mientras más profundo es un conocimiento, más intencionalidad y dimensión de transcendencia envuelve, redimiéndose de la subjetividad, hasta convertirse en un éxtasis, en una desinteresada salida hacia el objeto, del que sólo importa su carácter de objetividad. Conocer verdaderamente algo es aprehenderlo sin modificarlo, dejar su ser en libertad. Heidegger lo ha expresado en una frase afortunada: La verdad es revelación del ser, y por eso es también libertad. Pero entonces precisamente es cuando el sujeto se encuentra enfrentado con el misterio y la grandeza de su óntica soledad.

Dominando esta polaridad, como la síntesis más fecunda y profunda, está la unidad en el ser, que es la más radical aspiración de la inteligencia y lo que verdaderamente constituye su perfección. El conocimiento humano reduce a unidad la efectiva multiplicidad de las cosas; hace que éstas participen del ser mismo de la inteligencia [12].

El sujeto, a su vez, posee, asimiladas a su propia forma, las de aquellas cosas que han entrado en su ámbito cognoscitivo. Es respecto a ellas, no ya una potencia, sino una forma que es a la vez —aunque sólo intencionalmente—las formas de todo lo conocido: «En las cosas inmateriales—había ya sentenciado Aristóteles—, lo mismo es lo que entiende y lo que es entendido»; «una misma cosa es lo entendido en acto y el entendimiento en acto» [13].

1. El ser, en cuanto ser, objeto común de la inteligencia

El hecho de que la inteligencia sea esencialmente unificadora ilumina sorprendentemente el principal sentido de su actividad. Esta responde, ante todo, a una necesidad de completarse, de afirmarse en su ser, y significa por eso, primariamente, un intento de apoderarse del ser sin más, en su nuda condición de tal.

Sólo la inteligencia redime al mundo de su tendencia a una caótica dispersión; sólo ella es capaz de dar y producir una ordenación con sentido unitario a la movilidad que se le ofrece como incoherente. Esto es posible porque entendimiento y ser no son originaria ni ontológicamente opuestos. Sólo en una etapa de ulterior reflexión—en una consideración que no es, por tanto, primaria—puede pensárselos como enfrentados. Ello remite, en último término, a la consideración del mundo como un pensamiento divino realizado. Y es que su idea está en el fondo de todo lo que existe, que por ello es a la vez cognoscible. «Lo real es así pensamiento pasivo adaptado, al ser conocido, al pensamiento activo. La idea fuera de Dios y de nosotros es cosa; la cosa en nosotros y en Dios es idea» [14]. O, como pensaba Ravaisson, «el universo es un pensamiento que no se piensa, suspendido en un pensamiento que se piensa».

Conocer es también ser; por eso a la inteligencia, y sólo a ella, le es permitido con todo rigor *hacerse* lo que conoce, y su horizonte es en principio tan vasto como la esfera del ser infinito al que se siente vocada.

En la raíz metafísica que puede alcanzarse en un análisis último de la intelección humana, la oposición entre sujeto y objeto llega casi

---

[12] *In Sent.* 1 d.36 q.1 a.3 ad 2; 1 q.18 a.4 ad 3.

[13] Ambas citas, en *De anima* 3 c.4 (DE 430a2ss.).

[14] A. D. SERTILLANGES, *Etre et connaissance:* Mélanges Mandonnet (París 1930) t.1 p.182.

a desvanecerse totalmente para dar paso a la unidad clarificante del ser en quien ambos comunican. Esto ocurrirá, sobre todo, en el más perfecto de los conocimientos naturales humanos, el filosófico. Por él entendemos las cosas en su necesidad de ser, en la intimidad invariable, que no es afectada por ninguna mudanza aparencial o dóxica; es decir, las conocemos rigurosamente en su verdad [15].

El más auténtico sentido del conocimiento intelectivo es, pues, el que se nos revela en este modo enteramente sorprendente y original de captar la realidad en su nuda condición de tal; en cuanto está, sin más, es decir, sin disfrazarla ni alterarla. Por eso, en último análisis, el conocimiento debe ser considerado como una asimilación más bien que como cualquier tipo de captación o figuración del objeto; se trata de una fusión en el ser y con el ser entre lo entendido y el inteligente, que precisamente por serlo significa una perfección para ambos [16].

La inmanencia es algo propio de todo conocimiento intelectivo, y por ello ha de ser definido como acción metafísica. Y es que toda intelección—desde esta perspectiva es ahora más fácil comprender su esencia—es, más bien que representación, acción intelectual. Esto es lo que la define en última instancia. El conocimiento esencialmente consiste en la misma operación intelectual. La adquisición de la idea, o de la imagen mental, es algo ciertamente necesario para que el hombre conozca, pero sólo en virtud de su peculiar modo de existencia y de la situación materializada de su objeto, que exige esto como un requisito imprescindible. De todos modos, la formación de conceptos no es lo esencial de la intelección, sino que más bien consiste en la operación misma. Juan de Santo Tomás decía por eso «que el acto de entender formalmente no es una representación, sino una operación y tendencia al objeto» [17].

El hecho de que el conocimiento implica una «información» se comprende ahora bajo nueva luz.

La concentración de la inteligencia en sí misma va siendo mayor y, por consiguiente, menor el distanciamiento del objeto a medida que el conocimiento es más perfecto. En un primer momento—repárese, *anterior* a la intelección—, el entendimiento está en pura potencia, está frente a la realidad, «como tabla en la que nada hay escrito» [18]. Y está precisamente *frente* a ella, como en una tensión que sería difícil anular. Cuando esta tensión se rompe, se conocen las cosas, se ven las cosas *en* nosotros. Esta existencia intrasubjetiva parece ir saturándose a medida que la cosa como tal va dibujándose en la pura condición de objeto, para unificarse por asimilación con el propio entendimiento.

Mientras que en la sensación el que siente permanece distinto del objeto, en la intelección el entendimiento va identificándose—en grados diversos según la perfección del acto—con su objeto [19], y la actividad intelectual se hace más intensa y fecunda, o mejor aún—podría invertirse el sentido de los términos y de la causalidad—, a

[15] Este era el primario sentido de la palabra *verdad* para Platón: «¿O es que no crees que pensar que las cosas son como son es poseer la verdad?» (*República* 533a).

[16] Véase, sobre el concepto de asimilación en Santo Tomás, el interesante trabajo de J. TONQUEDEC, S. I., *La critique de la connaissance* (París 1929) apénd. 2 p.161-67.

[17] Io. a S. THOMA, O. P., *Cursus philosophicus* 2 q.22 a.4; ed. Reiser (Torino 1937) t.1 p.712b48-713a3.

[18] *De anima* 3 c.4 (BK 429a11ss.).

[19] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.4 (BK 429a11ss.).

medida que la actividad intelectual es mayor y más excelente, mayor es también el grado de conocimiento adquirido.

Cuando la inteligencia estuviese completamente identificada con lo total inteligible, habría alcanzado el máximo de intimidad y, a la vez, habría logrado la más alta de las perfecciones posibles. Si fuera capaz de entenderse a sí misma independientemente de toda idea, pensarse en un puro pensamiento—para lo cual sería preciso que su ser y su pensar se identificaran ontológicamente, es decir, que fuera, según la definición aristotélica de Dios, νόησις νοήσεως [20]—, entonces la actividad intelectiva dejaría de ser perficiente, para ser, sin más, la perfección incapaz de todo incremento. Por esto Santo Tomás aclaró, respecto al entendimiento humano, que no es su mismo entender y que el objeto primero de su intelección no es su propia esencia, sino algo extrínseco a ella [21].

Esto manifiesta la limitación de la naturaleza humana presente en todas sus actividades, y no menos en ésta, que es, sobre todas, la más propia y elevada. Tal limitación le impide entender sin más y directamente el ser en toda su generalidad; es decir, tener al ser como objeto propio y adecuado, porque ello rebasa infinitamente sus posibilidades. Necesita encontrar ese ser participado en objetos con los que ella, de acuerdo con sus condiciones y finitud, puede directamente enfrentarse. Es a partir de ellos como el entendimiento humano, que es, según las enérgicas expresiones agustinianas, «abundantia laboriosa», «copiosa egestas», va redimiéndose paulatinamente de esa radical pobreza sedienta de remedio. La medida en que lo consiga vendrá dada por el número de diferencias que capte en el ser. Los grados de su perfeccionamiento dependen de la determinación con que aquél logre hacérsele patente.

Aquí surge la necesidad de preguntarse por el modo como la realidad puede concretamente ser conocida por el entendimiento humano, y, antes de nada, qué es lo que de esa realidad aprehende el entendimiento de una manera inmediata.

2. La esencia abstracta de las cosas materiales, objeto propio del entendimiento humano

El principio fundamental de la noética tomista puede formularse en estos términos: nuestro conocimiento empieza por ser sensitivo y radicado en el «ens concretum quidditati sensibili». En lo sensible se basa también el conocimiento intelectual, si bien, por realizarse mediante una facultad espiritual, es preciso que alcance su objeto universalizado, ajeno a todas las concreciones de la materia.

El problema que ofrece la determinación del objeto primero e inmediato del entendimiento humano no puede ser entendido plenamente si no se advierte la doble implicación que para el hombre significa el hecho de ser substancialmente un animal racional.

Como ser natural existiendo en un mundo físico y con entes físicos, el hombre se abre a ellos primariamente por medio de una captación sensorial. Sin los sentidos y los datos que mediante ellos le es posible adquirir, no podría jamás redimirse de la radical vacuidad con que viene a la vida.

---

[20] *Metaph.* 11 c.10 (BK 1074b34).
[21] Cf. 1 q.87 a.3.

Del sentido ha de arrancar el primer haz de luz que esclarezca la ingénita obscuridad que al pronto nos circunda. Como estableció categóricamente Santo Tomás, «omnis cognitio nostra a sensu principium sumit» [22]. Y ni antes ni después de él ha sido posible contradecir esta opinión, que la experiencia aclara y testifica. Las más exageradas formas de intelectualismo tuvieron que aceptarla de alguna manera. El idealismo platónico hubo de recurrir al dato experimental, por lo menos como motivo, para que en el alma se despertara el recuerdo de los saberes dormidos en un olvido ancestral. El innatismo, como medio para que las ideas tomaran vigencia en un alma que sin esta llamada de la exterioridad jamás adquiriría conciencia del fruto que desde siempre subyacía en su interior. El mismo ontologismo necesitó acudir a los datos sensibles para encontrar en ellos la ocasión de que el hombre hallara directamente en la visión de Dios el contenido de toda su ciencia [23].

Después de haber asistido a los más dispares intentos del pensar filosófico, y en ocasión de la más rigurosa crítica del conocimiento que se hubiera llevado a cabo, Kant tiene otra vez que recalcar como básico el antiguo pensamiento tomista: «Todo conocimiento comienza en la experiencia» [24].

Esta constatación no parece que pueda tener fácil acuerdo con otro hecho igualmente cierto y al que ya se hizo referencia: la inteligencia es formalmente la facultad del ser; se encuentra ordenada a la realidad en cuanto tal, signada con los caracteres de universalidad, inmaterialidad, necesidad. «El entendimiento—ha escrito Santo Tomás [25]—no puede conformarse a las cosas contingentes, sino a las necesarias». Entender un objeto es precisamente conocerlo en su óntica verdad, o, si se quiere, en la entidad que realiza, o sencillamente en cuanto, sin más, tal objeto es. Esto es precisamente lo que la sensibilidad nos niega en sus apreciaciones, ya que sólo nos da impresiones concretas, variables, de individualidades materiales. ¿Cómo, pues, superar esta oposición? O, en otras palabras, ¿cómo encontrar un objeto que sea para el entendimiento, primero, es decir, inmediato y, al mismo tiempo, adecuado, o sea conforme a lo que él esencialmente es y exige en su condición de facultad espiritual?

Para salvar el carácter de prioridad es preciso acudir a los objetos materiales, que son los únicos que se ofrecen a la sensibilidad, por la que todo conocimiento se inicia. Pero sólo si se los despoja de toda caducidad y contingencia, de toda concreción individual; es decir, sólo si es posible descubrir en ellos una esencia universal y necesaria, pueden entrar en el ámbito de la inteligencia.

Y esto es cabalmente lo que ocurre. Ese ente que se presenta al sentido como circunscrito por toda suerte de limitaciones, debidas al constreñimiento que la materia le impone, posee una naturaleza que puede ser universalmente aprehendida, es ante todo una participación de ser; y por eso es capaz de convertirse en objeto para la inteligencia humana. En otro lugar examinaremos los medios de que ésta se vale para adentrarse hasta las honduras de lo real y las condiciones y consecuencias que ello implica.

---

[22] I q.12 a.13.
[23] Cf. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, l.3 p.2.ª c.6-7.
[24] KANT, *Crítica de la razón pura*. B intr. (ed. original, p.1).
[25] 1-2 q.57 a.5 ad 3.

Por ahora nos basta con haber alcanzado esta conclusión; la esencia universal de la cosa sensible constituye el objeto propio de la intelección humana. Santo Tomás repite reiteradamente, quizá cientos de veces en sus obras, esta idea, intercambiando el nombre de *esencia* por los de *quididad* o *naturaleza:* «Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae est quidditas rei materialis quae est nostri intellectus obiectum, ut supra multoties dictum est» [26].

La consideración metafísica del propio ser del alma humana justifica plenamente esta concepción. Porque, si es cierto que el modo del conocimiento se realiza según el modo de la naturaleza del cognoscente [27], debe concluirse que, siendo nuestro entendimiento espiritual, pero incardinado en la materia («coniunctus corpori») [28], conocerá primeramente, espiritualizándolo, aquello que le venga ofrecido por los sentidos, o, en otras palabras, que su objeto propio es la esencia universal de una cosa corporal: «Quidditas sive natura in materia corporali exsistens» [29].

Nótese, sin embargo, que con esto no se quiere restringir tal conocimiento a sólo la esencia substancial de las cosas, sino a cuanto en ellas hay de esencial o inteligible; lo cual puede incluso ser aprehendido en los meros accidentes, que también, aunque menos propiamente, poseen su esencia.

3. Las ideas como medio de intelección. Su origen

La peculiar condición del entendimiento humano exige que para su operación cognoscitiva deba valerse de ideas. Y no es—adviértase—que la idea sea en sí misma el fin último y constituya la esencia de la intelección, como pensó Suárez; es sólo un medio para ella, pero absolutamente imprescindible, dada la condición existencial del entendimiento humano. Esencialmente, el conocimiento consiste en la misma operación. No entendemos para adquirir ideas, sino, al contrario, las adquirimos porque sólo así se nos hace viable el ejercicio de la intelección. Porque no puede olvidarse que el conocimiento intelectivo implica una existencia inmaterial del objeto en el cognoscente; cuanta mayor es la inmaterialidad, más perfecto es el conocimiento: «Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis» [30]. Ahora bien, sólo Dios conoce por su esencia todas las cosas, en cuanto todas preexisten en El como en su causa. Cualquier otro entendimiento creado—humano o angélico—, por no poder captar íntegramente todo el ser que tiene caracteres de infinitud, necesita conocer lo extraño a él por medio de alguna semejanza o *especie.*

En el caso del hombre—mientras el alma esté unida al cuerpo—, este recurso a la especie es necesario aun para conocerse a sí mismo [31].

La especie inteligible surge en el entendimiento como una modificación propia; pero no es—merece la pena la insistencia—lo que aquél conoce directamente. Ello equivaldría a decir que es la propia pasión lo que se constituye en término de un conocimiento, y, por tanto, en

---

[26] I q.85 a.3. Véanse, por ejemplo, en la misma parte de la *Suma,* q.84 a.7-8; q.85 a.1.5.6.8; q.87 a.2.3, etc.

[27] I q.12 a.11.

[28] I q.84 a.7.

[29] I q.84 a.7.

[30] I q.85 a.2.

[31] Cf. *Cont. Gent.* 2,98.

objeto de ciencia, instalándose así en un subjetivismo que, además de perder el contacto con la realidad, llevaría a la arbitrariedad y a la contradicción.

La especie es, pues, para el entendimiento algo mediato en el doble sentido de ser aquello a través de lo cual se entiende el objeto («species intelligibilis se habet ad intellectum *ut quo intellectus intelligit*) y en el de ser ella misma término de la intelección sólo de un modo indirecto, reflejo y secundario: «Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur» [32].

En última instancia, lo que importa sobre todo es garantizar el carácter objetivo del conocimiento. Ahora bien, éste, que se perdería si fuera la especie misma lo conocido directamente, se salva precisamente porque se verifica a través de ella o en ella. La especie, que es la forma según la cual la intelección se realiza («forma secundum quam intellectus intelligit»), es a la vez una semejanza del objeto («similitudo obiecti»), y, por serlo, el contenido del conocimiento es formalmente el mismo de la realidad extraanímica. Santo Tomás expresó con toda claridad y precisión esta idea: «Por cuanto la especie inteligible, forma del entendimiento y principio de intelección, es una semejanza de la cosa exterior, se sigue que el entendimiento produce en sí una *intención* semejante a esa cosa..., y, debido a esta similitud, el entendimiento, al mismo tiempo que produce la intención, entiende la cosa» [33].

Supuesta la necesidad de las ideas para el conocimiento intelectual humano, ¿de dónde le vienen al alma? ¿Las posee de una manera innata? ¿Son producidas en ella por alguna forma separada? ¿Las adquiere, en fin, en la visión de las razones eternas divinas?

No son éstas las únicas posibilidades teóricas en el esclarecimiento de este problema, aunque sí las que han tenido mayor vigencia histórica. Santo Tomás analizó cada una de ellas e indicó las causas que las inhabilitan para ser consideradas como soluciones viables.

La más profunda razón contra el innatismo se funda en la consideración misma del conocimiento humano como un proceso que arranca de la pura potencia para ir progresivamente actualizándose: «Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum» [34]. Esto es un hecho de experiencia. Coordinar esta experiencia con la idea de innatismo sólo sería posible apelando al viejo concepto platónico de que conocer es recordar; si poseemos las ideas de todo, la causa de que no conociéramos de hecho todas las cosas sólo debería ser un olvido, del que sería preciso ir liberándose por sucesivas rememoraciones. Pero tampoco puede esto aceptarse; el olvido no puede ser tan grande que se haya perdido hasta la noticia misma de la existencia de ese conocimiento, máxime cuando su posesión fuera connatural al hombre («nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit»). ¿Quién olvida, por ejemplo, los primeros principios que naturalmente conoce? Si en algún sentido cabe pensar que la ciencia va *despertando* en el alma, no es, desde luego, en el que establece una reviviscencia de recuerdos apagados o una reanimación consiguiente a un estado latente más o menos prolongado. La metáfora tendría validez de analogía sólo en el sentido en que se habla de «despertar a la vida», de «las inquietudes que despiertan». Se trata de un flore-

[32] I q.85 a.2.
[33] *Cont. Gent.* I,53.
[34] I q.84 a.3.

cimiento desde las entrañas mismas de la substancia; estrictamente hablando, de una actualización de posibilidades. La ciencia—o el conocimiento en general—es un accidente, y éste es el más hondo sentido de la accidentalidad; no algo que viene de fuera y se adhiere, ni algo que circunda al objeto exteriormente, velando un núcleo substantivo, sino algo entrañado en la misma entidad y que brota de su potencia. En la adquisición de la ciencia, la intervención del maestro es, por eso, puramente instrumental; es el discípulo quien aprende por primera vez [35].

Un conocimiento natural de los objetos materiales no lo adquiere, no obstante, sino por medio de especies que le vienen de esos mismos objetos, porque tampoco puede obtenerse del influjo de las substancias separadas. En primer lugar, porque resulta absurdo pensar, como hacía Platón, que esas substancias fueran las formas mismas de los objetos, por participación de las cuales conociera el alma y existieran dichos objetos: «quia contra rationem naturarum sensibilium est quod eorum formae subsistant absque materiis» [36]. Y en segundo término, porque, aun suponiendo que tales formas no sean subsistentes, sino que existan inmaterialmente en otros entes de los que fueran derivando gradualmente hasta llegar al alma a través del entendimiento agente, como pensaba Avicena, siempre queda un grave problema por resolver: ¿qué sentido tendrá entonces la unión del alma con el cuerpo? Tal unión ha de ser para bien del alma—siempre la materia es para la forma, el móvil para el motor—, y precisamente para favorecer su operación, porque en él ser es independiente de toda materia. Sin embargo, esa teoría, lejos de justificar su necesidad, sugiere su inconveniencia. El alma recibirá mejor el influjo de las inteligencias superiores sin el impedimento del cuerpo y los sentidos. Ni basta pensar que éstos funcionan a modo de estímulos; si el alma estuviera naturalmente ordenada a entender por medio de esas especies que fluyen del entendimiento agente, se volvería a él por inclinación natural, o, en todo caso, la excitación proveniente de cualquiera de los sentidos bastaría para producir la recepción de las especies de aquellos objetos respecto a los cuales careciese de impresiones sensibles propias. ¿Por qué, entonces, el ciego de nacimiento no conocería el color?

Cabe aún otra posibilidad: que el entendimiento obtuviera la ciencia de las cosas naturales en la contemplación de las ideas eternas divinas. Así parecía haberlo sostenido San Agustín, transponiendo las ideas platónicas de la autónoma subsistencia a la mente divina y vinculando a su visión los conocimientos humanos. Todas las formas posteriores de ontologismos aceptan, con más o menos variación de detalle, esta concepción.

Sólo en un sentido resulta aceptable esta posición: en cuanto las ideas eternas o la luz del divino entendimiento son el último fundamento de la que existe en el entendimiento creado, «pues la luz intelectual que hay en nosotros no es más que una semejanza participada de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas» [37].

Pero esto, con ser necesario, no es suficiente; solamente nos da el principio *in quo*, pero no nos enfrenta con el objeto mismo del cono-

[35] Cf. *De verit.* q.11.
[36] 1 q.84 a.4.
[37] 1 q.84 a.5.

cimiento. Hacen falta, además, las especies inteligibles recibidas de las mismas cosas. He aquí el nervio de la cuestión suscitada. Para conocer las cosas no hay que desentenderse de ellas. Esta afirmación parece del más elemental sentido común, pero encierra dificultades. Cuando se trate del conocimiento de substancias materiales—en las que el entendimiento encuentra su objeto propio—, la cuestión es especialmente grave. Estamos ocupándonos del acto de una facultad espiritual que se verifica, por tanto, sin comunicación con el cuerpo. No hay que pensar, por consiguiente, en el influjo directo de algo material. Esto da razón de la sensación, pero no de la operación intelectiva. Quiere decirse, pues, que la materia no es causa de la intelección. Es, sin embargo, afirma Santo Tomás, «materia de la causa»; por así decir, algo imprescindible, pero insuficiente. Se requiere por ello algo más noble y no precisamente extraño al mismo sujeto de la operación, pues esto siempre dejaría la explicación inacabada, ya que «ninguna acción le compete a una cosa sino por un principio que le es formalmente inherente» [38].

Importa ahora subrayar cuál sea ese principio, señalar el medio de que se vale para obtener de las cosas sensibles—en sólo las cuales hay que buscar, en definitiva, el origen de nuestras ideas—la especie inteligible.

4. El entendimiento agente y su función abstractiva

La apelación a la especie inteligible como medio de conocimiento intelectual humano hace necesario un análisis del proceso de su formación y de las condiciones que aseguran su valor representativo de la realidad.

¿Cómo y con qué garantías se realiza esta operación, que consiste en hacer inteligible lo que actualmente no lo es? Tal podría ser el enunciado del nuevo problema que ahora se nos plantea.

Se ha insinuado anteriormente que una función semejante debe ser atribuida en último término al sujeto mismo de la acción intelectual. El propio entendimiento ha de ser, pues, quien revele en la naturaleza sensible la esencia universal que la idea expresa. La sensibilidad, es cierto, cooperará en esta acción produciendo, por medio de la fantasía, una imagen de la cosa conocida; pero ella sola es insuficiente para llegar al resultado de la intelección. Sean cualesquiera las cualidades y condiciones que la imagen posea—más adelante las analizaremos—, es, en todo caso, un producto material, incapaz, por consiguiente, de ejercer su causalidad directamente sobre una potencia espiritual para actuarla.

Es al entendimiento mismo a quien hay que hacer responsable de este hecho. «El hombre no estaría suficientemente dotado por la naturaleza—dice Santo Tomás—si en sí mismo no tuviera los principios mediante los cuales pudiera realizar la operación intelectual, la cual, ciertamente, no podría llevarse a cabo a no ser por el entendimiento posible y el agente. La perfección de la naturaleza humana requiere, por tanto, que ambos existan realmente en el hombre» [39]. Si ello no fuera así, no podría darse razón de que la inteligencia pasara de la potencia al acto [40].

---

[38] I q.79 a.4.

[39] *In De anima* 3 lect.10 n.734.

[40] Ibid. en la *Suma* (1 q.79 a.3) dice en forma semejante: «Oportebat igitur ponere

La función de esta potencia intelectual activa es en principio la de formar la idea mental—«facit ipsa intelligibilia esse in actu quae prius erant in potentia»—, pero no hay en ningún momento que perder de vista el proceso total del conocimiento intelectivo.

Tal formación tiene más bien el sentido de una elaboración que de una creación o incluso de una construcción; no es que el entendimiento *ponga*, sin más, una especie cognoscitiva sacándola de su propia virtualidad proliferante; ni siquiera que, combinando diversamente elementos independientes, los asocie en un compuesto con nueva forma unitaria.

La indiscutible primacía gnoseológica que lo corpóreo tiene para el hombre debe ser salvada en todo caso; pero sobre todo debe ser reconocida con todas sus implicaciones. En último caso, una doctrina semejante sólo pudo ser establecida con verdadero fundamento por una filosofía que, al mismo tiempo, otorgaba a la realidad concreta singular un auténtico carácter ontológico que exige ser respetado plenamente. Quiere decirse que, si el entendimiento ha de empezar ateniéndose a lo sensible, es ante todo a su ser a lo que ha de atenerse y atender, sin esquivarlo o deformarlo.

Lo que no tiene, sin más, la cosa material es un ser inteligible, es decir, una aptitud para ser aprehendida intuitivamente por el entendimiento humano en forma análoga a como lo es por los sentidos.

La labor del entendimiento agente consiste precisamente en otorgarle esa inteligibilidad, es decir, en suprimir las concreciones materiales e individuantes, que son las que impiden su intuición o inmediata visión intelectual. He aquí por qué su función puede ser metafóricamente calificada como una iluminación: a través de ella se clarifica en el objeto sensible lo que hay en él proporcionado a la inteligencia, esto es, la inteligibilidad que potencialmente entraña, y que de este modo es desvelada o actualizada. De ningún modo, hablando con propiedad, debe ser *puesta* como algo que, al ser conocido, se le otorga gratuitamente, a pesar de serle absolutamente ajeno. La ejemplificación de la luz es también extraordinariamente acertada. Así, argumenta Santo Tomás, como aquélla se requiere para la visión en cuanto que hace visibles los colores, que, sin embargo, ya están en las cosas, de manera análoga se requiere el entendimiento agente para la intelección [41].

El modo como se lleva a cabo esta acción iluminadora del entendimiento agente es la abstracción: «Illud superius et nobilius agens quod vocat (Aristoteles) intellectum agentem... facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam» [42].

Es un *cierto modo de abstracción* el que se realiza por medio del entendimiento agente. Importa subrayarlo, porque el ámbito de aquélla es mucho más amplio que el que aquí nos importa considerar. Incluso, formalmente debe decirse, sobre todo, del entendimiento po-

---

aliquam virtutem ex parte intellectus quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus et haec est necessitas *ponendi* intellectum agentem».

[41] 1 q.79 a.3 *ad* 2. En el comentario al *De anima* insiste, tal vez con mayor claridad: «Et per hunc modum, ea quae sunt intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu. Sic enim ut lumen facit colores in actu, non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum» (*In De anima* 3 lect.10 n.730). Véanse las precisiones que Santo Tomás mismo hace a esta metáfora en dicho lugar.

[42] 1 q.84 a.6.

sible, en cuanto éste considera «la quididad o esencia de una cosa, no entendidas o no percibidas las condiciones individuantes de la misma» [42]. La peculiar y exclusiva abstracción del entendimiento agente tiene lugar precisamente, según había observado Cayetano, «cuando se dice que abstraemos las especies inteligibles de las imágenes sensibles» [43], y puede ser designada propiamente como una abstracción eficiente [45].

La necesidad de la abstracción en el conocimiento intelectivo humano viene dada por la naturaleza misma del entendimiento y su modo de existencia en unión con el cuerpo. No es, en efecto, acto de ningún órgano—como lo es la «virtus sensitiva»—ni está, por otra parte, separado absolutamente de la materia—como le ocurre al entendimiento angélico—, sino que es facultad de un alma que informa el cuerpo («est virtus animae quaedam, quae est forma corporis») [46]. Por eso, dado que ha de haber proporción perfecta entre el cognoscente y lo conocido, su objeto ha de ser la esencia existente de una materia, pero no individualizada, como en ella se da, sino universalizada, es decir, privada de todas las limitaciones concretizantes de la individualidad.

La abstracción no significa otra cosa que esta *inconsideración* de lo individual concreto para atender sólo a la esencia universal: «Esto es—subraya Santo Tomás—abstraer lo universal de lo particular, o la especie inteligible de las imágenes: considerar la naturaleza de la especie sin la consideración de los principios individuales» [47].

Nada, pues, que haga pensar en una operación intelectual *constructiva* del objeto o de determinados esquemas que le hagan viable para su intelección. No es más que una patentización de lo que en el ser hay de inteligible.

Precisamente porque lo inteligible en la cosa singular es su naturaleza específica y los principios individuantes no pertenecen a la especie es posible prescindir de ellos.

En virtud de la acción del entendimiento agente sobre la imagen representativa de la realidad, resulta en el entendimiento posible una semejanza de la naturaleza específica de dicha realidad. Este parece ser el alcance concedido a la abstracción [48].

No se trata, por consiguiente, de que la forma misma existente en la cosa material se transfiera a la facultad cognoscitiva una vez liberada de las amarras de la materia. En rigor, ni siquiera es sólo la forma la que queda abierta a la consideración intelectual cuando se han suprimido las condiciones materiales. Si el entendimiento captase solamente la forma de las cosas materiales, que en su esencia no son sólo forma, no las comprendería, naturalmente, como ellas son, las desfiguraría. Es más bien la esencia específica lo que debe ser conocido, y en ésta puede y debe entrar—y en distintos grados—la materia. Sólo en la medida en que la materia no forma parte constitutiva de un objeto puede la mente prescindir de ella [49]. Rousselot ha

---

[42] S. RAMÍREZ, O. P., *El concepto de filosofía* (Madrid 1954) p.102.

[43] CAYETANO, *Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis Summa Theologica* (Romae 1773) in 1 q.85 a.1.

[45] Cf. S. RAMÍREZ, o.c., p.104

[46] 1 q.85 a.1.

[47] 1 q.85 a.1 ad 1.

[48] Cf. ibid., ad 3 et 4.

[49] «Forma autem illa potest abstrahi a materia cuius essentiae ratio non dependet a tali materia» (S. TH., *In Boethium: «De Trin.»* 2 q.1 a.3).

advertido esto claramente en el pensamiento de Santo Tomás: «Decir —afirma—que, según él (Santo Tomás), el espíritu conoce la forma física (como *anima*) e ignora la materia (como *corpus*) es caer en una grave confusión y error. Lo que el espíritu conoce es un ser concebido como una abstracción, pero representando en realidad la totalidad de la esencia, materia y forma físicas. Lo que deja es la singularidad misma del ser total que constituye *esta* materia con *esta* forma, singularidad indistinta del ser mismo y determinación intrínsecamente constitutiva del objeto» [50].

La lectura atenta del capítulo 2 del tratado *De ente et essentia* ahorraría todo comentario. Santo Tomás aclara allí precisamente su pensamiento: no es de toda materia, sino sólo de la determinada o cuantificada, de la que el entendimiento prescinde al formar un concepto universal, porque ésta, que da razón de la singularidad concreta, no entra en la consideración esencial o específica. Mas debe siempre tenerse en cuenta la materia genérica, indeterminada o común, al tratar de definir o expresar mentalmente la esencia de una cosa [51]: «Definitio autem substantiarum non tantum formam continet, sed etiam materiam» [52].

Así, pues, para definir al hombre es preciso tener en cuenta la dualidad de su estructura somato-psíquica, sin prescindir en absoluto de la materia que esencialmente forma parte de su constitución, aunque sí de la que en cada caso concreto singulariza un determinado sujeto humano: «Intellectus igitur abstrahit speciem rei materialis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus quae non sunt de ratione speciei... sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus» [53]. Y en otro lugar escribe asimismo Santo Tomás: «In definitione autem hominis ponitur materia non signata: non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute quae sunt materia hominis non signata» [54].

Lo que importa evitar a toda costa es la desvirtualización de la realidad por el entendimiento al conocerla; el captarla de un modo distinto a como es, o sea, con falsedad. Por eso, aun cuando es admisible y necesario que lo conocido esté en el entendimiento de modo distinto a como está en la realidad, hay que advertir que se trata sólo de una diferencia de modo, de manera de existencia, no de contenido esencial [55].

No es, en efecto, una forma lo que se abstrae prescindiendo de otra u otras; es el todo universal, la esencia íntegra, la que se considera separada de las determinaciones accidentales. «Y esto—nota expresamente Santo Tomás—es abstraer el universal del particular o la especie inteligible de las imágenes; es decir, considerar la naturale-

[50] PIERRE ROUSSELOT, S. I., *L'Intellectualisme de Saint Thomas* ed.3.ª (París 1936) p.92.

[51] Nótese que definir algo no es, en último término, más que expresar su idea esencial o concepto. «Essentia—dice Santo Tomás—est id quod per definitionem rei significatur»... «res per essentiam suam et cognoscibilis est et in specie ordinatur et genere» (*De ente et essent.* c.2). Y en otro lugar: «Definitio enim est idem rei» (*In Metaph.* 7 lect.9 n.1462).

[52] *De ente et essent.* c.2.

[53] 1 q 85 a.1 ad 2.

[54] *De ente et essent.* c.2.

[55] Puede verse para esta cuestión, así como para completar el estudio de la abstracción y sus formas, la obra citada del P. Ramírez, *El concepto de filosofía* p.99-118 y 231-38.

za específica, sin atender a los principios individuales representados por las imágenes [56].

En rigor, pues, la abstracción del entendimiento agente, en cuanto convierte en actualmente inteligible lo que sólo potencialmente lo era en la cosa material, debe ser calificada como una abstracción eficiente a través de la cual el entendimiento posible aprehende todo lo que de inteligible hay en ella [57].

En un análisis psicológico en torno a la función abstractiva importa tener en cuenta que, además de un acto, puede llegar a constituir un hábito intelectual, que, por consiguiente, facilita y perfecciona la realización de las nuevas operaciones en un determinado sentido; pero que, en cambio, dificulta el paso de un tipo a otro de abstracción. Tal vez sea teniendo esto en cuenta como más fácilmente puede darse razón de la inercia que empuja a muchos pensadores a considerar como máximamente eficaz, o quizá como únicamente válida, la labor científica que se lleva a cabo desde el propio campo de sus especulaciones sin suficiente comprensión para otros puntos de vista [58].

B) Proceso del conocimiento intelectual

La consideración de lo que esencial y absolutamente sea la intelección en sí misma no puede ser aplicada sin discriminación al conocimiento intelectual humano.

Es verdad que para el hombre sigue siendo el ser, en cuanto ser, el objeto adecuado o común de su entendimiento; pero no llega a él, por de pronto, porque, aun siendo inteligente, no es, sin más, inteligencia. La simple y nuda plenitud del ser se le ofrece como meta que da sentido a un movimiento siempre progresivo, mas en ningún caso como término inmediatamente asequible.

Para la consecución de su total bienaventuranza, el hombre necesita—advierte Santo Tomás—multitud de potencias y acciones: «multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana» [59], puesto que «por naturaleza está situado en el ínfimo grado entre los seres que pueden conseguir la felicidad y confinando el mundo del cuerpo y del espíritu» [60].

Idéntica razón estorba la perfección absoluta de su acción intelectual y le remite a la necesidad de un proceso vital y ascendente. El hombre se ve, por esto, instado necesariamente a ejercer la actividad intelectual «sub continuo et tempore»; es decir, se encuentra enmarcado en la coordenación espacio-temporal incluso para actualizar una potencia que de suyo, por espiritual, no está sujeta a tales dimensiones.

La íntima y connatural unión de alma y cuerpo debe aquí también ser invocada. Para el alma humana, el cuerpo jamás es un estorbo, sino en todo caso un bien, algo de lo que esencialmente necesita aún para la perfección de su acto peculiarísimo de intelección: «competit eis (animabus humanis) ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur» [61].

[56] I q.85 a.1 ad 1.

[57] Cf. Cayetano, *In I* q.85 a.1 n.1.

[58] Respecto a la actividad abstractiva del entendimiento agente, Santo Tomás distingue dos momentos: la iluminación del fantasma y la abstracción de la forma inteligible, paralelos a los dos momentos que se distinguen en el influjo de la causa principal sobre la instrumental. Cf. I q.85 a.1 ad 4.

[59] I q.77 a.2 ad 1.

[60] I q.77 a.2.

[61] I q.55 a.2.

Pero entonces el condicionamiento de lo corpóreo se traslada, en alguna medida, a lo anímico. Para la cabal realización de su acto, a la inteligencia le es preciso, por eso, contar con otra multiplicidad de facultades y de operaciones que colaboren con ella; ha de recurrir a los sentidos internos y externos, valerse de sus datos y de sus previas elaboraciones y, además, sobre todo, ha de parcelar el ámbito total que puede ser objeto de su actividad cognoscitiva. He aquí el signo de una diversidad en cierto modo espacial á que el entendimiento necesita atenerse.

Un sujeto cualquiera no puede ser perfeccionado a la vez por varias formas específicamente diversas. Siendo la especie inteligible forma de la acción intelectual, el entendimiento conocerá en un solo acto aquello que le venga dado por una especie única.

Pero repárese que no es la diversidad de objetos la que primariamente impone una exigencia de acciones diferentes, sino que ésta resulta más bien de la limitación misma de la facultad. De aquí que sea posible conocer muchas cosas a la vez si una sola especie las representa, si se las conoce *per modum unius*. Y al contrario, que una sola realidad no pueda ser conocida en un único acto si está compuesta de partes para cuya diversa comprensión se requieran distintas especies inteligibles.

Importa, por eso, delimitar zonas para la labor cognoscitiva humana en el vasto panorama de los seres inteligibles. Pero no se trata de separar aspectos de la realidad por cortes más o menos arbitrarios que distribuyan cuantitativamente tareas proporcionadas a unas determinadas energías disponibles en cada momento. Más bien que partes, lo que hay que establecer es un orden de intelección. El orden es precisamente el modo de proceder característico de la inteligencia. Esta ha de conocer un objeto después de otro. *Después* no significa, sin embargo, independientemente de él, sino en función suya.

Por este camino abocamos al segundo aspecto de la multiplicidad que habíamos insinuado como obligada para la inteligencia humana. La determina la reiteración de sus actos en sentido temporal y dinámico. El conocimiento sigue una dialéctica rigurosamente ascensional y causativa [62].

Teniendo esto en cuenta, cabe una ordenación que conjugue el modo de existencia del entendimiento humano con los distintos objetos respecto a los que sucesivamente puede ejercitar su actividad y que atienda al carácter funcional de todo el proceso cognoscitivo.

Santo Tomás la estableció de modo magistral precisamente en las cuestiones de la *Suma* que estamos comentando. He aquí su esquema:

- **Operaciones intelectivas del alma (q.84-89) ...**
  - **En estado de unión al cuerpo-objeto ...**
    - Inferior al alma: substancias corporales (q.84-86.).
    - El alma misma (q.87).
    - Superior al alma: substancias separadas (q.88).
  - **En estado de separación (q.89) .....**
    - Ella misma y las demás almas humanas.
    - Restantes formas separadas. Substancias naturales.

[62] Cf. 1 q.14 a.7 et q.68 a.3.

Tal distribución, que expresa claramente los cauces por donde discurre el análisis tomista, no responde solamente, ni sobre todo, a un intento de delimitar temas con vistas a la mayor claridad en el estudio, sino más bien a la fundamental estructuración que liga unos problemas con otros.

Siendo natural al alma humana su unión al cuerpo, es lógico que su acto intelectivo sea estudiado primeramente en cuanto es propio de un alma unida a un cuerpo. Su objeto inmediato es entonces la esencia de las substancias corporales. Por ellas consigue reflejamente el conocimiento de sí misma e indirectamente el de las substancias superiores. Esta debe ser, por consiguiente, la dirección obligada de su dinamismo.

Cuando esté libre de las determinaciones que le impone la materia, deberá ser otro el proceso; se conocerá a sí misma de una manera connatural; a las demás substancias separadas, según el modo de su propia substancia, y las cosas naturales, de una manera impropia y confusa. Detalladamente iremos después siguiendo los pasos del pensamiento de Santo Tomás en esta materia; de momento es preciso señalar que este proceso que atiende al peculiar modo de existencia de la inteligencia humana se asienta fundamentalmente sobre su misma naturaleza discursiva y racional.

Desde este punto de mira, lo importante no es tanto determinar los objetos a que su actividad pueda sucesivamente dirigirse, cuanto aclarar el modo como debe enfrentarse con ellos y el camino que ha de seguir en su intento de comprenderlos con la mayor perfección posible. El ideal estriba en alcanzar una máxima certeza, un conocimiento pleno, que vendrá dado en el término del proceso científico. Porque, incluso en la consideración de un único objeto, la mente no forma sobre él de modo inmediato una idea cabal, *definitiva;* necesita un *progreso* hacia su mejor comprensión.

Quiere decirse que la inteligencia humana, aun siendo primariamente facultad de ser, incluso conociendo, en efecto, un objeto como es en sí mismo, no le penetra por de pronto en toda su profundidad, agotándole exhaustivamente. Para eso necesitaría ella misma poseer actualidad perfecta; y no la posee: es constitutivamente facultad, es decir, potencia que sólo de modo procesual consigue actualizarse.

Es preciso, por consiguiente, tener en cuenta su carácter dinámico, transitivo, que deberá realizarse entre unos términos límites y a través de ciertas etapas. El sentido de ese tránsito es, naturalmente, como el de todo movimiento, el de la potencia al acto; por tanto, el de la confusión a la claridad, puesto que ésta implica distinción y determinación.

Nada más lejos del verdadero pensamiento tomista que pretender instalarse sin más en un conocimiento claro y distinto, aunque sólo sea como punto de partida. La naturaleza misma de la inteligencia humana excluye tal clarividencia inicial.

Proceder de mayor a menor confusión, es decir, pasar de la ciencia imperfecta a la perfecta, es también un tránsito de lo más a lo menos común, porque aquélla encierra de una manera obscura y potencial lo que más determinadamente se ha de ir descubriendo. La totalidad se nos ofrece antes que sus partes; lo más universal, primero que los contenidos en ello implicados. Esto se verifica tanto con respecto al conocimiento sensitivo como al intelectivo, lo cual, sin embargo, no obsta para que, si atendemos al origen de nuestra

intelección, hayamos de constatar la prioridad de los objetos perceptibles sensiblemente sobre el de los seres inmateriales sólo captados por la inteligencia. En todo caso, el proceso de actualización cognoscitiva es un sucesivo acercamiento a la mayor claridad y concreción. «Ha de decirse, pues, que el conocimiento de los objetos singulares es anterior para nosotros al de lo universal, como el sensitivo al intelectivo. Pero, tanto respecto al sentido como al entendimiento, el conocimiento más común es anterior al menos común» [63].

Esta incapacidad del entendimiento para conocer inmediatamente una cosa con toda perfección, y sobre todo su impotencia para captar en un solo acto la plenitud íntegra del ser, exige en el conocimiento intelectual humano un proceso judicativo y racional. La racionalidad es lo propio y característico del hombre; un privilegio que le sitúa en un plano absolutamente nuevo dentro de la escala animal, una deficiencia que le impide asimilarse a los seres superiores pura y estrictamente intelectuales.

No es ciertamente que la razón sea algo distinto de la inteligencia, sino que es sencillamente una inteligencia menos perfecta, que por eso no alcanza intuitiva e instantáneamente la comprensión de su objeto; necesita perseguirle, ir tras él paso a paso; en una palabra, *dis-currir*. Esto le impone la necesidad de plurificar sus actos: «Differt autem ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate» [64]—, que, no obstante, encuentran su último sentido de unidad y su garantía de validez precisamente en el hecho de que la razón es en definitiva, y aunque de manera deficiente, una inteligencia. Santo Tomás ha expresado frecuentemente este pensamiento: «Certitudo rationis est ex intellectu; sed necessitas rationis est ex defectu intellectus» [65].

Esto nos enfrenta con otro aspecto de la cuestión que es preciso analizar. Hay en el conocimiento humano un acto que no es discursivo, en el exacto sentido de la palabra: el de la simple aprehensión. ¿Hasta qué punto persiste en él la multiplicidad de operaciones?

En realidad, aquí estamos ante un acto de pura inteligencia: «Intelligentia indivisibilium sive incomplexorum», la define Santo Tomás [66], siguiendo a Aristóteles. Ello podría tal vez hacernos pensar que este tipo de conocimiento es, sin más, absolutamente perfecto, que no necesita, por consiguiente, seguir un proceso de actualización. Sin embargo, sólo hasta cierto punto esto es así. No hay, en efecto, un tránsito gradual de un término a otro en la formación de la idea simple; pero no por ello debe abolirse todo movimiento. Para que surja la idea debe intervenir, por de pronto, un proceso abstractivo, como ya antes se indicó. No hay intuición intelectual posible para el hombre.

Pero, en todo caso, ¿puede decirse que este conocimiento es absolutamente perfecto? Es ciertamente, según el testimonio tomista, infalible, a no ser que el entorpecimiento de las potencias inferiores estorbe o dificulte la rectitud de la intelección [67]. De aquí se sigue la validez del concepto en orden a la comprensión de la realidad, pero no que la agote exhaustiva y totalmente. Un hombre puede por ello

---

[63] *In Boetium: De Trinitate* 2 q.2 a.1.
[64] 2-2 q.49 a.5 ad 2.
[65] *In Analyt. post.* 1 lect.1 n.4.
[66] 1 q.85 a.4; *De malo* q.16 a.6 et ad 16.

conocer intelectualmente mejor que otro la misma realidad [68], e incluso ver más perfectamente la esencia divina en el estado de bienaventuranza [69], porque es mayor su potencia intelectiva. Téngase en cuenta, además, que la verdad, objeto de inteligencia, no se da formalmente en la simple aprehensión, sino en el juicio. La verdad contenida en el juicio está en la simple aprehensión materialmente, sin alcanzar la transparencia consciente de la realidad propia de la verdad lógica.

Aparte del enriquecimiento que el raciocinio hace posible al pasar del conocimiento de una cosa al de otra, hay otro tipo de perfeccionamiento intelectivo en el sucesivo esclarecimiento de una misma idea sobre un objeto que permanecería invariable. En efecto, la abstracción nos ofrece la realidad en principio veladamente y sólo en parte, puesto que, por de pronto, sólo nos da su esencia: «Primo apprehendit (intellectus) aliquid de ipsa ut puta quidditatem ipsius rei» [70]. Para penetrarla en toda su integral entidad son precisas otras especies que vayan contribuyendo a su total determinación, a las que deberá considerar no aisladamente, sino referidas a la realidad única que se trata de conocer.

El paso de la potencia al acto implica, desde este punto de vista, una atribución a la primitiva idea esencial de nuevas notas que se *componen* con ella y la clarifican, o bien, en un aspecto negativo, la delimitan de todo lo que no es ella ni le pertenece como propiedad o accidente.

Esta cualidad de la mente de relacionar entre sí los conceptos la faculta para hacer la transición de unos a otros. De este modo nos encontramos de nuevo y obligadamente con el proceso discursivo, que si bien, en sí mismo considerado, expresa un modo de deficiencia intelectual, en el hombre es la vía específica que se le abre para su progreso científico a partir de las ideas simples formadas en su primera apertura a la realidad.

Y todavía más: nos enfrentamos igualmente con la necesidad de ampliar el ámbito objetivo de nuestra intelección, porque, en definitiva, conocer perfectamente un objeto supone el conocimiento de la plenitud de sus relaciones y, sobre todo, el de la causa a la que debe el ser.

Debe tenerse en cuenta que la perfección no depende sólo del número de objetos conocidos, sino, sobre todo, de la profundidad y claridad de la intelección [71]. Ni sólo de la dignidad del objeto, sino del grado de certeza con que es aprehendido [72]. Y sucede precisamente que para nosotros es menos conocido lo que en sí mismo posee más inteligibilidad y, por tanto, más dignidad y entidad. Por eso, nuestro saber natural de Dios o de las formas separadas es más deficiente que el que podemos obtener de los seres materiales.

La posibilidad humana de ahondar en un conocimiento va vinculada a nuestra capacidad de penetrar en lo que es en él máximamente inteligible, es decir, de considerarle de modo inmaterial. Desde esta perspectiva, la ciencia va adquiriendo grados sucesivos de certeza y apodicticidad a medida que consigue profundizar más in-

[68] Cf. 1 q.85 a.4.
[69] Cf. 1 q.12 a.6.
[70] 1 q.85 a.4.
[71] 3 q.10 a.3.
[72] 1 q.1 a.5.

tímamente en la esencia de un objeto, es decir, en la medida en que le considera más abstractamente. De aquí la posibilidad de establecer diversos grados de abstracción formal—Santo Tomás ha insinuado tres, que se han hecho clásicos—, que serán otros tantos criterios para especificar las ciencias y determinar el grado de su validez objetiva en orden a la comprensión de la realidad.

I. La intelección de las substancias corporales

Cuanto se ha dicho sobre el origen de las ideas y la necesidad de las especies en la intelección nos ahorra en parte el análisis detallado de la cuestión que ahora nos proponemos. Sin embargo, hay aspectos en los que es preciso insistir.

Conviene ante todo tener en cuenta que un enunciado propuesto en estos términos generales encierra con cierta ambigüedad dos problemas que es preciso no confundir: el primero se refiere a la aprehensión intelectual de las substancias corpóreas mediante un proceso que terminará en la formación de la especie inteligible, en la que, en efecto, el objeto será captado esencialmente. Pero existe una segunda cuestión: la especie representa algo que es común—actual o posiblemente—a muchos individuos. Aun cuando se haya formado a partir de los datos sensibles que siempre se obtienen del singular concreto, ha prescindido, desde luego, de esa concreción; es por definición y por formación un conocimiento *abstracto*, y en cuanto tal, pudiera pensarse que desvinculado de la singularidad individual de que tal vez partió. Entonces es posible formular esta pregunta: ¿hasta qué punto el conocimiento *esencial* de los objetos materiales es un conocimiento integral del objeto, tal como existe en su realidad concreta y singular? O más precisamente: ¿hasta qué punto y de qué modo es posible un conocimiento intelectual del individuo singular concreto?

De este segundo problema nos ocuparemos más adelante. De momento, debemos aún precisar algunos puntos relacionados con la posibilidad y modo que el alma tiene de conocer aquellos objetos que son inferiores a ella, es decir, las substancias materiales, ya que ella es la ínfima en el género de las espirituales.

La inteligencia, decíamos, debe formar sus ideas partiendo de las cosas concretas, para lo cual necesita valerse de un proceso de abstracción. La licitud de este paso quedaba justificada por el hecho de que la abstracción intelectual no desfiguraba, sino que sencillamente patentizaba su esencia inteligible. Resta, sin embargo, por dilucidar otra pregunta previa: ¿le es posible al entendimiento dar este paso?; ¿tiene aptitud para conocer lo corporal, siendo él una potencia inmaterial? El conocimiento supone, por de pronto, una aprehensión de la esencia del objeto por el sujeto cognoscente. Mas el entendimiento obra según su modo de ser: «modus enim actionis est secundum modum formae agentis» [13]. Y puesto que es una potencia espiritual, realiza su acción «de un modo universal y con cierta necesidad» [14].

Antes había afirmado el propio Santo Tomás, comparando la potencia intelectiva con la potencialidad de la materia prima, que el entendimiento recibe las formas abstractas: «Nam materia prima

[13] I q.14 a.1
[14] Ibid.

recipit formas individuales; intellectus autem recipit formas absolutas...» [15]

Parece, por consiguiente, obligada la aceptación de uno de los términos de la disyuntiva que Santo Tomás ha ejemplificado históricamente: o bien no es posible tener conocimiento cierto y verdadero de nada, porque sólo existe fuera de la mente una realidad corporal signada con todos los caracteres de la contingencia e imposible de ser captada intelectualmente—«quia prius labitur quam mente diiudicetur»—; o bien, según la solución platónica, para que sea posible esa asimilación que el conocimiento intelectual supone, hay que hacer subsistentes por sí mismas e hipostasiadas en un mundo supraterrenal las formas de las cosas a las cuales—y no a sus participaciones en el mundo sensible—se refieren las ciencias, las definiciones y, en definitiva, todo acto intelectual. En uno y otro caso, el conocimiento intelectual de lo sensible queda impedido.

Santo Tomás, al comentar y refutar tanto las ideas de los primitivos «naturalistas» como la concepción platónica de un mundo eidético ontológico y subsistente, se mantiene en el justo término medio a que había abocado la solución aristotélica: si en definitiva se trata de conocer las esencias de las cosas, hay que intentar aprehenderlas en donde ellas de verdad están, es decir, en las mismas cosas. Mas, en su intento de captar la esencia universal en el objeto sensible, el entendimiento se encuentra en una crítica coyuntura: la esencia del objeto sensible que se da en la realidad individualizada y concretizada debe ser captada universal y necesariamente. Y ha de tenerse en cuenta, sobre todo, que la realidad ha de ser aprehendida como es, sin alterarla en absoluto: «Quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret» [16].

¿Es esto posible sin renunciar a ninguno de los presupuestos establecidos? Sí, responde Santo Tomás; porque no es necesario que la esencia exista *de la misma manera* en uno y otro de los términos, sujeto y objeto de la intelección. El entendimiento mismo será quien pueda hacer la trasposición de la esencia (material) a sus propias condiciones de espiritualidad, sin transmutarle por eso y, por tanto, sin anular la posibilidad de *asimilación* que el conocimiento supone. (Asimilar es a la vez, adviértase, producir una semejanza y fundir en uno mismo el ser del objeto y sujeto.)

Por de pronto, puede ya constatarse experimentalmente que una misma forma sensible—el color, por ejemplo—se da de distinto modo y en variedad de grados en los objetos sensibles en que se encuentra realizada, como diversamente se halla en la cosa y en el sentido que la recibe sin materia externa. «De la misma manera—concluye, pues, Santo Tomás—, el entendimiento recibe las especies de los cuerpos, que son materiales y movibles, de manera inmaterial e inmóvil, en conformidad con su modo de ser» [17].

Pero esta naturaleza universal no se da de hecho más que concretada en el individuo, y éste sólo por el sentido es perceptible. El papel, pues, de la sensación es fundamental y en ningún caso puede ser desatendido. El problema estriba entonces en saber de qué manera lo que va a ser objeto de intelección está contenido en los datos sensoriales y en explicar luego el modo como la inteligencia lo per-

[15] I q.7 a.5 ad 1.
[16] I q.85 a.7.
[17] I q.84 a.1.

ciba en ellos, porque, en definitiva, las condiciones de la sensibilidad siguen siendo materiales, y, por consiguiente, la distancia con la espiritualidad del entendimiento, todavía, al parecer, insalvable.

Y, en efecto, debe advertirse, en primer término, que lo inteligible está de alguna manera en lo sensible: ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, decía Aristóteles [78]. Pero no ciertamente como aprisionado por una envoltura exterior que sea preciso quebrar para su liberación o evasión, sino fundido, realmente identificado, en un mismo ser, «lo que llamamos abstracto, tanto como las propiedades y pasiones del sensible» [79]. Lo cual no quiere decir que estén de la misma manera, pues es claro que las cualidades sensibles se hallan en la sensación actualizadas, presentes, mientras que la naturaleza abstracta, sólo de modo potencial. Santo Tomás dice a este respecto, comentando un pasaje de Aristóteles: «Evidentemente es la realidad singular la que es sentida propiamente y por sí misma; pero, sin embargo, el sentido alcanza de alguna manera el universal. Conoce, por eso, a Calias no sólo en tanto que Calias es tal, sino en tanto que es este *hombre*. En efecto, si el sentido no captase más que lo que constituye al individuo y de ninguna manera al universal en el particular, no sería posible que la aprehensión sensible produjera en nosotros el conocimiento de lo universal» [80].

Paralelamente a esta objetiva presencia de la esencia universal en el dato de sensación, hay que señalar en el caso del hombre—único ser en el que confluyen el conocimiento sensitivo y el intelectual—una determinada convergencia de las dos facultades en el ejercicio respectivo: la actividad intelectiva exige, como necesaria y previa, la elaboración sensorial; pero, a su vez, no puede darse una verdadera sensación en el hombre que no vaya caracterizada por una presencia virtual del entendimiento. Por eso, aunque absolutamente hablando puede existir un conocimiento sensitivo en seres no intelectuales, cuando de hecho se da en el hombre, que es por naturaleza unidad substancial de cuerpo y alma, deberá ir siempre matizado de su racionalidad constitutiva.

La afirmación de que el hombre siente igual que el animal—o sólo con la diferencia que provenga de la respectiva agudeza de sus órganos—no debe, por eso, ser establecida sin discriminación.

Sin embargo, la naturaleza universal en sí misma, aunque dada de alguna manera ya en la sensación, pasa realmente inadvertida en ella y exige, para ser aprehendida, una facultad realmente distinta. Interpretando a Aristóteles, Santo Tomás lo ha hecho observar agudísimamente [81]. Hay que distinguir, advierte, entre una determinada cosa y su esencia: «aliud est magnitudo et magnitudinis esse, id est, aliud est magnitudo et quod quid est eius. Et similiter aliud est aqua et aquae esse». Supuesta esta distinción, el correspondiente conocimiento ha de verificarse o por dos facultades diversas o por una misma considerada bajo distintos aspectos («alio modo se habente»). Mas, tratándose de un conocimiento directo—«quando anima per se cognoscit singulare et per se cognoscit naturam speciei»—, es nece-

[78] *De anima* 3 c.8 n.3 (BK 432a5).
[79] Ibid. (BK 432a5-6). Cf. S. Th., *In De anima* 3 lect.13 n.721.
[80] *In Analit. post.* 2 lect.20 n.505.
[81] *In De anima* 3 lect.8 n.705ss. Al destacar esta doble modalidad de la intelección queda justificado el hecho de haber tratado independientemente el conocimiento directo y esencial de las substancias corpóreas y el que sólo por modo reflexivo puede tenerse del singular concreto.

sario utilizar precisamente dos potencias específicamente diversas: la facultad intelectiva aprehende la *esencia* de la carne; la sensitiva aprehende, sin más, la carne, que nunca se da sin materia.

La solución no es la misma cuando se trata de comparar el universal al singular: entonces debe ser una y la misma facultad la que conoce—si bien de distinto modo—ambos términos («una et eadem potentia alio et alio modo cognoscit carnem et quod quid est eius»), porque no podríamos de otra forma establecer tal comparación. Pero adviértase que entonces el conocimiento es, respecto del singular, no directo, sino reflejo.

Permanece, pues, absolutamente a salvo la función de una potencia inorgánica, insustituible por cualquier tipo de actividad sensorial, a la hora de penetrar en la esencia universal e inteligible de una cosa; pero al mismo tiempo se nos revela la necesidad de una coordinación de su actividad con la desarrollada por las potencias orgánicas inferiores.

El papel que la sensibilidad desempeña en la elaboración de la especie intelectiva no debe ser reducido a un esquematismo incoherente, que tendría como únicos jalones los datos de los sentidos externos y la imagen de la fantasía sobre la cual obra la virtud del entendimiento agente. Aun cuando, en el estado actual de nuestros conocimientos, todavía constituya un misterio la explicación total del proceso cognoscitivo, resulta necesario admitir una integración mucho más compleja, pero también mucho más acorde con la naturaleza psicológica del hombre. A pesar de la insistencia con que se ha señalado la importancia del conocimiento sensitivo como origen del intelectual, los autores tomistas se han preocupado poco del problema de la clave de la psicología de Santo Tomás. La obra de Fabro es tal vez en este sentido la más meritoria [12].

Para llegar hasta el fondo de la cuestión hay que partir de un análisis perfecto, estructural y funcional, de los sentidos. En lo que respecta a los internos, sobre todo, la tarea es especialmente urgente [13].

Lo que nos importa subrayar actualmente—cuando nuestro análisis se refiere únicamente al conocimiento intelectual—es el hecho de la existencia de una previa síntesis perceptiva, realizada en la sensibilidad sobre la que opera luego el entendimiento, llevando a cabo una nueva integración más amplia, en la que aquélla quede, de alguna manera, subsumida.

La unificación así establecida por el entendimiento, en su consideración de las cosas sensibles, tiene, sin embargo, un carácter muy especial. Por ser facultad espiritual signa al objeto con las cualidades de inmaterialidad y necesidad, lo que exige un prescindir de todas las condiciones individuantes y contingentes. No es, pues, una imagen más global o más perfecta lo que se consigue como resultado de su actividad sobre el dato de la sensibilidad, sino algo de naturaleza distinta, es decir, un concepto. El problema del tránsito de una a otra forma de conocimiento sigue, pues, vigente, y persiste la necesidad de un especialísimo proceso de abstracción y de la intervención en él, del entendimiento mismo. De cómo esto sea posible, ya se

---

[12] C. Fabro, *Percezione e pensiero* (Milano 1941).

[13] Esta consideración nos ha movido a estudiar dicho tema con cierto detalle, a pesar de las limitaciones a que nos obliga el carácter introductorio de estas páginas.

ha hablado anteriormente. Destacamos ahora solamente que la idea universal, formada de ese modo en el entendimiento humano sobre los datos ofrecidos por los sentidos, constituye para él el conocimiento con todo rigor primero, es decir, anterior y fundante de cualquier otro que le sea posible adquirir. Unicamente, supuesta la esencia universal de la cosa sensible como el *primum cognitum* de la inteligencia humana, ésta puede llegar connotativa, indirecta o reflejamente a nuevos conocimientos.

Frente a la aserción kantiana de que no todo lo que hay en el conocimiento deriva de la experiencia, aunque por ella se inicie, persiste el gran pensamiento tomista, que exige una interpretación muy diversa; para Santo Tomás también será cierto, como es lógico, que en el conocimiento intelectual hay algo más de lo que puede haber en el meramente sensitivo. Pero tal diferencia se basa en la superación que el uno supone sobre el otro; quiere significar que el poder cognoscitivo del entendimiento no concluye donde la sensación termina, sino que es capaz de traspasar indefinidamente sus límites, pero sin renunciar jamás a la originaria vinculación que a ella, en definitiva, la religa. De la experiencia derivan, pues, todos nuestros ulteriores saberes, y no se extiende más allá de los límites a donde, a partir de ella, podamos llegar (lo cual, claro es, no quiere decir los límites a donde ella efectivamente alcanza): «Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit—dice taxativamente el Santo—, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest inquantum manuducí potest per sensibilia» [84].

Hay un grave motivo para insistir en este punto, precisamente en el momento en que estamos refiriéndonos al conocimiento intelectual de las cosas sensibles, puesto que ello nos aclara la causa de que éste sea de verdad primero y previo a todo otro, ya que resulta de la acción directa sobre los datos sensoriales. Pero todavía conviene advertir que cualquier otra forma o grado de conocer intelectual sigue relacionado con la sensibilidad de manera efectiva y real, y no sólo del modo virtual que supondría el hecho de su originaria fundamentación en la primitiva idea formada en la mente por un proceso abstractivo. Santo Tomás ha expresado este pensamiento advirtiendo la imposibilidad absoluta de una intelección sin imágenes; incluso para conocerse a sí misma, la inteligencia necesita una referencia al «fantasma», vale decir, al resultado último de la integración sensorial. «Impossibile est—dice—intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata»... «Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum in accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum» [85].

La primordialidad del conocimiento intelectual de los seres sensibles no se refería a éstos en su concreta realidad material, sino sólo a la esencia universal en ellos contenida.

Al intentar ahora descubrir nuevas dimensiones para la actividad del entendimiento, parece natural preguntar primeramente por la posibilidad y modo de conocer precisamente esas cosas en la individualidad y contingencia con que efectivamente aparecen existiendo. Luego será el momento de indagar nuevas zonas de realidad asequible: la de la propia facultad, por ejemplo, y la de todos aquellos

[84] 1 q.12 a.12. [85] 1 q.84 a.7.

objetos que existen de modo inmaterial. Nótese, sin embargo, que no estamos refiriéndonos a una estricta prioridad temporal, sino ateniéndonos a un orden, en parte genético y en parte solamente expositivo. El hecho de que la inteligencia deba comenzar conociendo las esencias universales de las cosas sensibles no quiere decir que deba agotar cuantitativamente el conocimiento de éstas antes de que le sea dado—en una especie de estadio superior—percatarse de su propio ser e incluso llegar al conocimiento de las cosas separadas.

Nos atenemos sin más, para nuestro análisis, al esquema establecido anteriormente siguiendo el desarrollo del propio Santo Tomás.

2. Conocimiento de los singulares materiales

En la idea, el entendimiento aprehende la esencia de los seres corpóreos, su contenido quidditativo, que expresa así lo específicamente común; nos da el *logos* o definición del objeto, pero se desentiende de la dimensión existencial y concreta de ese ser que, sin embargo, sólo se da en la naturaleza individualizada por la materia. La pregunta actual puede entonces formularse así: ¿conoce también el entendimiento humano, de alguna manera, el ser contingente y singular?; es decir—recordando la propia terminología y el mismo ejemplo empleado por Santo Tomás—, ¿es posible un conocimiento intelectual no sólo de la esencia de la carne, sino de esta carne que no puede existir sin determinada materia?

Por de pronto, parece claro que un conocimiento directo de ambas cosas sólo es posible utilizando facultades distintas. En este caso, la esencia la conocería directamente el entendimiento, y la materialidad singular sería aprehendida, también de modo directo, por los sentidos. Pero esto en nada aclara nuestro interrogante si no es en un sentido puramente negativo. Planteamos, en efecto, este problema en el aspecto que queda aquí obviado, es decir, en el supuesto de que sea la misma facultad intelectiva la que haya de llevar a cabo el doble conocimiento. Pues bien, en este caso, y partiendo del hecho ya establecido de que un objeto primario y directo es la esencia inteligible, se sigue que no hay posibilidad de una comprensión intelectual directa del singular.

Santo Tomás afirma, incluso categóricamente, que el singular como tal queda por siempre fuera del alcance intelectual humano [86], hasta fuera de sus apetencias naturales, ya que tal conocimiento no es propio de su perfección: «cognoscere autem alia, *singularia* et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati nec ad hoc eius naturale desiderium tendit» [87].

Desde este punto de vista no podría criticarse como implicitadora de un universal escepticismo la conclusión de Cayetano negando la posibilidad de un concepto propio y representativo del singular [88]; no

[86] No ciertamente por su condición de objeto singular, sino por razón de la materia, que efectivamente le singulariza y que se opone a la inteligibilidad: «Singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale» (1 q.86 a.1 ad 3).

[87] 1 q.12 a.8 ad 4; cf. *In Ethic.* 6 lect.3 n.1145ss. No se olvide que nos referimos al conocimiento intelectivo. Conocer sensiblemente los seres corporales concretos sí es necesario para el humano perfeccionamiento: «cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram (...) licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia et per aliam singularia et materialia» (1 q.14 a.11).

[88] Véase la doctrina de Cayetano en su obra anteriormente citada *In I p.* q.86 a.1. La crítica, en C. FABRO, o.c., p.323-330.

es éste, en realidad, el ámbito propio de la actividad intelectiva humana, y de hecho es claro para el tomismo que, en su estado de separación, el alma no conocerá más que en forma confusa las cosas y hechos singulares [89], lo que no significa que entonces su propia y connatural actividad cognoscitiva haya de cesar.

Ahora bien, el problema es susceptible de ser enfocado desde otra perspectiva: un cierto conocimiento del singular tal vez es posible e incluso necesario para que la intelección humana, dentro de los límites que le son propios, pueda llevarse a efecto. En este sentido podría afirmarse que así como el hecho de que la inteligencia humana no conozca directamente el singular concreto arguye en ella una imperfección, que se manifiesta en la necesidad de proceder siempre abstractivamente [90], el hecho de que para conocer la esencia abstracta, que es su objeto propio, requiera un cierto conocimiento del singular, es asimismo signo de esa deficiencia.

Pues bien, de una manera genérica tiene valor universal la afirmación de que el hombre necesita conocer intelectualmente, y en algún modo, los objetos singulares, puesto que ello está implicado y requerido en el conocimiento de su objeto propio.

La razón última de esto hay que buscarla en las más básicas tesis del aristotelismo aceptado por Santo Tomás. Tales esencias universales no están en algún limbo suprasensible donde el alma las contemple, ni están siquiera sólo en el entendimiento humano. Este llegará a poseerlas, de modo intencional, precisamente porque las aprehende en los mismos objetos sensibles, únicamente en los cuales existen realizadas. De aquí entonces que esta referencia a la singularidad concreta sea imprescindible. Santo Tomás lo ha indicado en un texto verdaderamente importante: «Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive *natura in materia corporali existens... De ratione autem huius naturae est quod in aliquo individuo existat quod non est absque materia corporali,* sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide... *Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens,* et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium ut convertat se ad phantasmata» [91].

El pensamiento tomista sobre este punto que nos ocupa estaría, pues, como ha observado justamente Fabro [92], en un punto medio entre el absoluto mediatismo de las filosofías racionalistas, según las cuales el entendimiento, cerrado en el círculo de sus puros pensamientos, no tendría contacto alguno con la realidad concreta, a no ser apelando a una intervención transcendente (veracidad de Dios, armonía preestablecida) y, por otra parte, el inmediatismo de algunas corrientes escolásticas ligadas al agustinismo, para quienes se da directamente una asimilación intelectual del singular.

No es difícil encontrar una concordancia que solidarice a la mayoría de los autores tomistas en la común crítica de estos extremismos, e incluso en el establecimiento de unas fórmulas genéricas en que se trate de concretar la solución adecuada. Santo Tomás ha repetido cientos de veces en sus obras expresiones—bastante análogas

[89] Cf. I p.79 a.4.
[90] Cf. I q.15 a.11 ad 1.
[91] I q.84 a.7.
[92] FABRO, o.c., p.315.

entre sí—que intentan señalar el modo justo de ese conocimiento: el texto de la *Suma* antes transcrito puede ser un ejemplo de ello. Entre otros, bajo este aspecto más significativo, recogemos este de su comentario al libro aristotélico *De anima*: «Intellectus igitur utrumque cognoscit sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei sive quod quid est, directe, extendendo se ipsum, ipsum autem singulare per quandam reflexionem redit super phantasmata a quibus species intelligibiles abstrahuntur» [93].

Lo difícil es interpretar lo que esta vuelta sobre el *fantasma* signifique y determinar su efectivo valor en orden al conocimiento del singular.

Desde luego no se trata—ni las palabras ni el explícito pensamiento del Santo autorizan a tal interpretación—de un modo de conocer que resulte de la adición de notas más o menos accidentales, pero siempre, en definitiva, abstractas a la idea esencial. La definición de una esencia específica se consigue añadiendo a lo genérico lo específico; pero no podría lograrse de este modo la de un singular concreto si fuera capaz de definición: lo individual no es algo sumado, añadido a la esencia, sino un modo peculiar que ésta tiene de ser realizada o actualizada. Sócrates es hombre entero y sólo hombre, y no esto más otra cosa. Todas las cualidades o determinaciones que fuéramos refiriendo a la esencia no dejarían ellas mismas de ser abstractas ni podrían darnos por cumulación la idea exacta absolutamente individual e incomunicable del sujeto a quien se las atribuyéramos. Aunque en la práctica no sirvieran para discernir de alguna manera al singular, teóricamente, al menos, ocurriría que siempre eran aplicables a otro posible objeto. El eclipse solar—la ejemplificación es del propio Santo Tomás [94]—no es conocido del mismo modo por el científico, que previamente ha determinado en un sistema de coordenadas perfectamente seguro todas sus condiciones y características, que por el hombre de la calle que efectivamente lo observa; en realidad, el primero, a pesar de todas sus precisiones, no conoce de hecho el fenómeno. Por eso tampoco «quien conociera a Sócrates por el hecho de que es blanco, o hijo de Sofronisco, o cualquier otra atribución semejante, no le conocería en cuanto que es éste determinado hombre» [95]. Y esto porque la individuación no se consigue por una agregación de accidentes que de suyo siempre podrían convenir a otro sujeto: «Cognitis hulusmodi formis aggregatis non cognoscitur Socrates» [96]. Es la materia la que individúa. Por eso no hay posibilidad de un conocimiento del singular concreto si de alguna manera no se conoce también la materia que da razón de esa singularización (por tanto, no se trata, claro es, de la materia prima, sino de la signada o cuantificada). Aquí es donde radica la verdadera dificultad del problema, puesto que, por naturaleza, la materia es inteligible.

Esto sitúa la cuestión en su punto de arranque, pero nos permite intentar algunas vías para su resolución. Queda descartada—ahora con evidente motivo—la posibilidad de una intelección directa del singular [97]; mas como, no obstante, resulta—ya lo hemos indicado—

---

[93] *In De anima* lect.8 n.712-13.
[94] Cf. 1 q.14 a.11.
[95] 1 q.14 a.11.
[96] *In Sent.* 2 dist.3 q.3 a.3.
[97] Han sido partidarios de un conocimiento de esta clase dentro de la Escolástica: DURANDO (*In Sent.* 1 dist.3 p.2.ª q.7): para él, el fantasma en el que el singular estaría representado sería término directo de la contemplación intelectiva y no nece-

de alguna manera posible y necesaria, veamos por qué indirecto camino se lleva a cabo.

Conformes en que ha de apelarse a un proceso de *conversión* del entendimiento, han surgido muy diversas sentencias sobre su modo, naturaleza y alcance. Citamos algunas de las más características.

Cayetano [95] opina que el conocimiento del singular es *argüitivo:* «Concipientes hominem et singularitatem et quod homo in universali non subsistit per se, arguitur et concluditur ab intellectu in rerum natura res quaedam singularis differens ab universali sibi oblato». Este tipo de conocimiento nos llevará a la conclusión de la existencia de un singular, pero no nos daría más que una noticia vaga e indeterminada sobre él. Tampoco, claro está, se le concebiría por un concepto propio y determinado, sino siempre *in conceptu alieno.*

A la sentencia del esclarecido comentarista de Santo Tomás se opuso muy pronto el Ferrariense, ateniéndose mucho más estrictamente a las palabras del Angélico y, en este sentido, evitando interpretaciones arriesgadas, si bien debe reconocerse que sin llegar a un esclarecimiento de la cuestión en todos sus puntos. Su explicación atiende al proceso estrictamente reflexivo que parte de la esencia universal, objeto directo del entendimiento, y, pasando por el acto mismo y la especie inteligible, llega al *fantasma* y, a través de él, al singular [97], del que debería formarse un concepto propio y exclusivo («expresse scilicet singulare in sua singularitate repraesentans») [100].

Juan de Santo Tomás es el último de los grandes escolásticos que ha tratado con extensión y profundidad el problema. Tiene todas las ventajas de la labor de sus predecesores y posee una mente lúcida y equilibrada, como pocos, para realizar la síntesis. Juan de Santo Tomás dedica al conocimiento intelectual del singular material dos amplios artículos de su *Cursus philosophicus* [101]: «Cuando el entendimiento—dice el filósofo lusitano—atiende a lo que directamente está representado en la especie inteligible, conoce el universal; mas cuando considera lo que connotativamente se representa en ella, conoce el singular. La conversión sobre la sensibilidad es necesaria en todo caso para el conocimiento intelectual humano, mas el singular no queda siempre perfectamente conocido. Es necesario distinguir dos modos de conversión, y por eso también dos maneras o grados en la intelección de aquellos objetos: «licet in omni cognitione indigeamus converti ad phantasmata, sed non semper eodem modo. Aliquando enim utimur phantasmate ut connotato tantum in specie intelligibili... et tunc cognoscitur res in universali et individua quoad distinctam cognitionem relinquuntur, solum vero aliquid in *confuso* accipitur simile phantasmati... et in hac cognitione non dicitur intellectus cognoscere singularia. Aliquando vero utitur intellec-

---

sitaría una especie inteligible propia; Scoto y sus seguidores, juntamente con Suárez, Toledo y otros muchos autores jesuítas, según los cuales para conocer los singulares se requeriría la formación de una especie expresa representativa, bien del singular únicamente o bien de éste y el universal a la vez. Véase también, a este respecto, el artículo de H. D. SIMONIN *La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les maitres franciscaines de la fin du XIIIe siècle:* Melanges Mandonnet (París 1930) t.2 p.289-303.

[95] *In 1 P.* q.86 a.1.

[97] F. S. FERRARIENSIS, *Commentaria in Libros quatuor «Contra Gentiles»* (Romae 1918-19) t.13 l.1 c.65 coment.12 p.183.

[100] Ibid.

[101] Io a SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus* t.3 p.a q.10 a.4-5 p.322-339.

tus phantasmate descendendo ab illa confusione et ratione communi ad percipiendum aliquid distincte in singulari quod in phantasmate repraesentatur» [102]. Nos importa, para nuestra propia solución posterior del problema, subraayar esta interpretación del filósofo lusitano.

En un primer momento—el del conocimiento directo de la esencia universal—hay una ineludible referencia a la sensibilidad, en la cual queda connotado *in obliquo* el singular, que no es, sin embargo, conocido más que de una manera confusa. No hay, pues, posibilidad de entenderle directamente. Pero esto no quiere decir que resulte imposible llegar hasta él y captarle determinada e incluso inmediatamente. En un segundo acto—que debe ser considerado con todo rigor como reflexivo—la acción intelectiva puede tener como término *ad quem* último precisamente lo que anteriormente había quedado sólo connotado [103], y entonces se obtiene un verdadero y propio conocimiento del singular [104].

Cualquiera de las opiniones citadas—y otras que pudieran añadirse—explican algunos aspectos del problema y obvian determinadas objeciones; sin embargo, ninguna de ellas parece evitar todos los posibles inconvenientes, ni siquiera englobar—de modo que eludan la contradicción—los matices que la cuestión ofrece en la obra de Santo Tomás. Lo primero que entonces debiera reconocerse es esta efectiva complejidad, que tal vez reclama una solución no unívoca y, desde luego, no unilateral.

Ha de advertirse antes de nada que esta especie de reversión (Santo Tomás emplea para designarla palabras relacionadas con los verbos *reddere, reflectere, applicare, convertere, continuare*) es necesaria para todo tipo de conocimiento intelectual humano, aun para el que directamente se tiene de la esencia universal; el pensamiento de Santo Tomás es, en este sentido, clarísimo: «Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata» [105]. Y esto tanto si se trata de conocer substancias corpóreas como si de objetos inmateriales, carentes de suyo de imágenes representativas [106]; tanto si tratamos de adquirir nuevos conocimientos como si de actualizar los ya tenidos con anterioridad [107]. La causa de que ello sea así ha sido indicada suficientemente [108].

Esta primera precisión debe tenerse muy presente a la hora de interpretar textos que no siempre se refieren *stricto sensu* al conocimiento del singular, aunque repitan la fórmula que indica el modo como éste se realiza. En este caso, la *reflexión* tiene un sentido diverso y más exacto, tal como hemos visto precisar a Juan de Santo Tomás.

Es, por consiguiente, necesario explicar su modalidad y alcance.

---

[102] Ibid., 338a9-38.

[103] «Et per hoc quod intellectus convertitur ad attendendum id quod connotative in sua specie repraesentatur dicitur converti vel reflectere ad phantasmata, id est, obiectum repraesentatum in phantasmate» (o.c., 331b35-332a1).

[104] «Et tunc—las palabras continúan inmediatamente a las que poco ha citamos en el texto—utitur reflexione speciei ad exprimendum distincte in intellectu id quod connotative et in obliquo solum repraesentabatur in specie, in phantasmate autem directe, et ita incipit habere illud pro termino ad quem ultimatur, et sic dicitur cognoscere singulare» (o.c., 338a35-38).

[105] I q.84 a.7.

[106] Ibid., ad 3.

[107] *In De anima* 3 lect.13 n.791; cf. *De verit.* q.10 a.2 ad 7.

[108] Cf. supra, p.078s.

Deben distinguirse en la obra de Santo Tomás dos modos de interpretar esta vuelta sobre el fantasma, según las cuales podemos agrupar dos series de textos: en uno explica la reflexión como un retorno de tipo discursivo sobre el proceso mismo de intelección, de modo que, partiendo de la esencia universal como término directo de la actividad intelectiva, busca sus fuentes objetivas hasta llegar al fantasma sobre el que el intelecto agente ha obrado la abstracción. Las etapas lógicamente discernibles podrían ser, pues, las siguientes: objeto directo, acto mismo de la intelección, especie inteligible, fantasma; a través del fantasma, conocimiento del singular. Este tipo de explicación se encuentra en el texto siguiente: «Anima cum est corpori coniuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formae omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organis affixas, sed indirecte et per quamdam reflexionem etiam per intellectum, quia organo non utitur, cognoscit singularia, prout scilicet ex *obiecto proprio* reddit ad cognoscendum *suum actum*, ex quo actu reddit in *speciem* quae est intelligendi principium et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species huiusmodi est abstracta et sic per phantasma singulare cognoscit» [109].

La misma doctrina encontramos en otra multitud de lugares paralelos [110]. Esta explicación parece ser la única que Cayetano tuvo en cuenta al interpretar al Santo; sin embargo, en éste se encuentra una serie de expresiones que debe ser considerada de modo diverso. En ellas interpreta la reflexión como una *aplicación* del universal al singular. Dice, por ejemplo, en un texto también del comentario a las *Sentencias:* «Lumen intellectus in eo (intellectu humano) receptum non est sufficiens ad determinandam propriam rei cognitionem nisi per species a rebus acoeptas quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum; et ideo ex eis singularia non cognoscuntur, quae individuantur per materiam, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem et sensum dum scilicet intellectus speciem universalem quam a singularibus abstraxit applicat formae singulari in imaginationem servata» [111].

¿Son equivalentes las dos formas de expresarse? La mayoría de los comentaristas, antiguos y modernos, han opinado que sí, y no han hecho cuestión de la diversidad de léxico; sin embargo, una exégesis cuidadosa descubre algo más que una simple diversidad terminológica. El problema que, por consiguiente, se nos plantea es el de determinar si ambos modos de reflexión nos conducen a un efectivo conocimiento intelectual del singular y si éste es idéntico o no en los dos casos. Por de pronto, en ninguno de los textos de la segunda serie parece decir explícitamente Santo Tomás que nos conduzca a un tal tipo de conocimiento: en el artículo 5 de la segunda cuestión *De veritate,* verdaderamente fecundo e importante para nuestro problema, distingue nítidamente los dos modos de referencia intelectual

[109] *In Sent.* 4 d.50 q.1 a.3.

[110] *De verit.* q.10 a.5; q.2 a.6; *De anima* a.20 ad 1.

[111] *In Sent.* 2 dist.3 q.3 a.3 ad 1. Debe subrayarse el hecho de que use en las mismas obras—y, por tanto, sin la posibilidad de pensar en una evolución de sus ideas—los dos tipos de expresiones con diferente significado, pues ello parece indicar que las considera perfectamente distintas, lo cual es, además, confirmado explícitamente en algunos otros pasajes, por ejemplo, *De verit.* q.2 a.5 et a.6 ad 3; 2-2 q.47 a 3 ad 1.

al singular, que vendrían caracterizados, respectivamente, por un *motus a rebus ad animam* y un *motus ab anima ad res;* en el primero, verificado por el proceso discursivo antes señalado, expresamente indica que se llega a un cierto conocimiento del singular. En el segundo, en cambio, tal explicitación no existe, y repite una expresión que ya antes había aplicado y que resulta bastante enigmática: «Mens —dice—per accidens singularibus se immiscet». El modo de esta *fusión* o *co-fusión* con los singulares queda, bajo el primer aspecto, interpretada como un efectivo, si bien vago, conocimiento. En el segundo, en cambio, la solución es la siguiente: «Et sic (mens) singularibus se immiscet, mediante ratione particulari... quae alio nomine dicitur cogitativa». Nuestra exégesis posterior demostrará que también entonces se alcanza un real conocimiento del singular concreto por el entendimiento. Empecemos ahora por examinar el primer tipo de reflexión.

Debe advertirse, ante todo, que tal reflexión concluye efectivamente en el término último de la integración sensible, es decir, según el estereotipado término de la escuela, bastante fácil al confusionismo, en el *fantasma,* y no en el singular concreto, que, no obstante, queda también de alguna manera conocido, por cuanto está representado en aquél. Véase en un ejemplo cómo el santo Doctor va determinando los grados de ese proceso reflexivo: «Mens cognoscendo obiectum suum reddit in cognitione sui actus, et *ulterius* in speciem, et *ulterius* in phantasma... et sic aliquam cognitionem de singulari accipit» [112].

La imagen, por consiguiente, no es un medio que el entendimiento deba traspasar para encontrarse, más allá de ella, frente al propio objeto material concreto, tal como fácticamente existe, sino que es ella misma—que puede existir en la sensibilidad con ausencia actual de lo que representa—la que se constituye en objeto de la reflexión intelectiva. Si, pues, de alguna manera cabe hablar de que sea medio, lo será en cuanto constituye aquello *en lo que* el conocimiento del singular se verifica; pero no en cuanto a través de él la reflexión alcance a un nuevo eslabón en su proceso.

La utilización de metáforas para aclarar estos conceptos ha dificultado, en vez de ayudar, su comprensión; la reflexión a que aquí se alude no puede ser comparada—como tradicionalmente se hizo—a la que físicamente se da en un espejo (la ejemplificación tal vez sea válida para otros tipos de reflexión intelectual) [113]; en este caso, la imagen copia tal como es el objeto y no hace sino ofrecérnoslo indirectamente. El *fantasma,* en cambio, sólo *nos remite* al singular en cuanto le implica o representa, pero no en cuanto le hace existencialmente presente al entendimiento. Se trata, pues, insistimos, de

[112] *De verit.* q.10 a.5; cf. *De anima* a.20 ad 1; *De verit.* q.2 a.6.

[113] Santo Tomás utiliza también la metáfora del espejo; pero repárese que lo hace en un sentido distinto: trata con ella de aclarar el modo del conocimiento del fantasma mismo, no del objeto singular en él representado, precisamente contraponiéndole al conocimiento directo de la cosa en su esencia universal: «Intellectus noster—dice—non directe ex specie quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasma...; sed tamen per quandam reflexionem reddit etiam in cognitione ipsius phantasmatis...; sicut per similitudinem quae est in visu a speculo accepta directe fertur visus in cognitione rei speculatae, sed per quandam reversionem per eamdem in ipsam similitudinem quae est in speculo». Ahora bien, una vez hecha esta reflexión de tipo especular, puede adquirir en ella y por ella un conocimiento del singular concreto: «inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate reflectitur in ipsum phantasma... habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem» (*De verit.* q.2 a.6).

un retorno a la imagen y no al propio ser corporal existente de hecho, ni siquiera a la sensación externa por él producida. Sin embargo, se obtiene de éste un cierto conocimiento a través del proceso discursivo. Conviene determinar esto con mayor exactitud.

La primera precisión que debemos hacer es que no se trata aquí de un razonamiento formal; hay, sí, paso de un término a otro, pero no estrictamente *ex uno in alium*. No se trata, pues, de un proceso de inferencia, sino de un discurso simple a través de diversos datos copresentes a la conciencia refleja, aunque en diversos grados de inmediatividad.

Esta *reflexio discursiva* recae sobre el fantasma en sus condiciones actuales concretas, y así connota *in obliquo* al singular representado, quedando de este modo conocido el singular, aunque siempre confusamente, alcanzándole «como en negativo», es decir, como un límite material del que depende la intelección y del que conserva, como en vaciado, la huella (Maréchal).

No se trata, pues, como ha interpretado Cayetano, de una inferencia formal en la que se deduciría la necesidad del singular (y, por tanto, únicamente su existencia) a partir de la insuficiencia objetiva del universal.

Esto supondría que tal reflexión se haría según un hábito científico—*reflexio in universali*—, y aquí parece claro que se trata más bien de una *reflexio in particulari*, puesto que Santo Tomás se refiere a una «cogitatio phantasmatis ut res non ut imago», a un fantasma que es efectivamente *similitudo particularis* [114].

Tampoco es satisfactoria la exégesis de Juan de Santo Tomás y la de Fabro en seguimiento suyo, que parecen reducir, sin más, este tipo de reflexión a la *conversio ad phantasmata* que se da en todo conocimiento directo, y de la que no sería sino una posible modalidad analítica, por lo demás innecesaria [115]. Es claro que Santo Tomás distinguió ambas formas de *conversión* como momentos distintos, según antes hemos señalado. En un explícito texto, ya otras veces aludido [116], contrapone claramente Santo Tomás los dos modos de intelección: hay una fase de recepción de la especie, adquisición de la determinación inteligible que el intelecto posible necesita y que le presenta el fantasma bajo la acción inmaterializante del entendimiento agente. Y otra, de uso de esa especie o determinación inteligible para la consideración actual, científica o no, de sus objetos, sirviéndose de los fantasmas como de ejemplar. La diferencia es perfectamente clara, y se maravilla uno del poco o ningún caso que han hecho de ella los grandes comentaristas. La relación intelecto-sentidos cambia mucho en uno y otro caso. En el primero nos situamos en lo que el cardenal Lorenzelli llamó *abstractio effectiva* en el orden de la acción universalizante del intelecto agente sobre el fantasma particular. Es lógico, pues, que si el producto de esta acción (el objeto universalizado) ha de buscar su concreción, busque sus propias fuentes y siga una dirección inversa a la de su educación. Una reflexión completa sobre la propia especie ha de terminar por fuerza en el límite que para ello supone el fantasma con el que le une una dependencia estrecha, objetiva, pero de cuya materialidad y concreción no tiene más conocimiento que el que tiene un agente del término de

[114] *De verit.* q.2 a.6.
[115] Cf. Fabro, o.c., p.337-38.
[116] *In Sent.* 3 d.14 q.1 a.3.

su actividad, precisamente en cuanto límite y reacción a su acción [117].

No hay, pues, en este examen del intelecto hasta los propios orígenes oscuros de su intelección, un conocimiento del singular ni directo ni connotativo. La insuficiencia que desde su origen lleva el universal para poder subsistir y que hace posible su reflejo en los individuos (predicación), fundando antes la relación de universalidad, no puede mostrar el singular más que confusamente, y no a éste o aquél. Santo Tomás afirma que los individuos de una misma especie no tienen más que un concepto.

No debe hablarse, por eso, de un *verbo* o idea expresa del singular; pero tampoco puede reducirse su conocimiento, como pretende Cayetano, al meramente argüitivo. El singular se conoce intelectualmente, aunque de modo confuso, en la imagen «secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem» [118]. Esta reflexión, que, como dice Juan de Santo Tomás, no es ni común, ni fácil, ni práctica, nos lleva a conocer *hic et nunc* la imagen de un singular de esta especie o naturaleza, pero no a formarnos un concepto determinado y exacto del objeto concreto mismo.

La segunda serie de textos en que Santo Tomás hablaba de una *applicatio* del universal al singular nos sitúa ante otras perspectivas.

La primera impresión que el empleo de esta terminología nos suscita es la de que aquí no se trata de un conocimiento teórico de ninguna clase, sino más bien de un uso a fines prácticos de conocimientos previamente adquiridos. Unas palabras del propio Santo parecen confirmar esta primera idea: «Non potest aliquid ad alterum applicari nisi illud alterum sit aliquo modo praecognitum; sicut nos universalem cognitionem singularibus applicamus quae in cognitione nostra sensitiva praeexistunt» [119].

Aclaremos primeramente—y esto es absolutamente indiscutible en los textos tomistas—que tal *aplicación* no tiene en absoluto un carácter práctico en el sentido de que se trate de unos conocimientos que sea preciso utilizar en orden a ninguna realización operativa. En términos muy generales, se trata de atribuir a un sujeto particular un concepto general, de modo que podamos afirmar o negar de él, con derecho, un predicado universal; de Sócrates, por ejemplo, que es hombre: «Ratio quidem primo et principaliter est universalium: potest tamen universales rationes ad particularia applicare; unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales sed etiam particulares» [120].

Queda, sin embargo, la segunda dificultad; tal aplicación no constituye un conocimiento, sino que le supone. Hay una solución obvia que aparentemente no encierra inconveniente: el singular es conocido por el sentido, y el universal por la inteligencia, y éste es, sin más, atribuído a aquél, que, por supuesto, quedaría ajeno a toda intelección. La respuesta es, sin embargo, tan simple como inconsistente. Cabría una primera pregunta: ¿el sentido capta de hecho el singular o sólo sus condiciones externas? [121] Pero además, y sobre

[117] Cf. MARECHAL, S. I., *Le point de départ de la Métaphysique* (Paris 1949) cahier 5 p.239-40.

[118] *De verit.* q.2 a.6.

[119] *De verit.* q.8 a.11.

[120] 2-2 q.47 a.3 ad 1.

[121] Es indudable que en los sentidos, por lo menos en el hombre, hay ya una real percepción del singular (y he aquí por qué la reflexión puede y debe terminar en el último dato de la integración sensorial, que es donde el ser concreto se nos da

todo, hemos oído decir al propio Santo Tomás que, cuando el alma compara el universal al singular, debe ser una y la misma potencia —el entendimiento concretamente—quien conozca los dos términos [122].

La más aquietante solución—y la que respeta mejor la unidad substancial del sujeto humano—parece ser la que ofrece el propio Santo Tomás respondiendo a una dificultad análoga a la que aquí nos preocupa: «Dicendum quod homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare; non autem proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque» [123]. Será, pues, el hombre (que por medio del entendimiento conocería el universal y por medio de las potencias inferiores el singular) quien haría tal aplicación. Ahora bien, la substancia no es inmediatamente operativa y la objeción sigue inmutable en su punto. Es, pues, en definitiva, al entendimiento a quien debemos atribuir esta función. Pero sólo podrá hacerlo si de alguna manera se continúa con el sentido, es decir, si hay una posible sutura entre ambas modalidades de conocer. Y, efectivamente, ésta se da a través de la cogitativa, potencia que, aunque todavía sensitiva, está, como dice el Santo, «in confinio intellectus»; es una especie de entendimiento de lo singular, una «ratio particularis collativa intentionum individualium» [124]. Su función es la de aprehender el singular en cuanto de algún modo está comprendido bajo universalidad: «Cogitativa apprehendit individuum ut existens sub natura communi, quod contingit ei inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo et hoc lignum inquantum est hoc lignum» [125].

Parece, pues, claro que para Santo Tomás es posible llegar a un conocimiento intelectual del singular (de este hombre, de esta madera) precisamente a través de la cogitativa, y cabalmente por eso, como resultado de la aplicación de que venimos hablando, pues éste es el papel que cumple tal facultad: «Hanc autem cognitionem universalem, mediante vi cogitativa, ad singularia applicat» [126]. Que el conocimiento del singular vaya unido a tal aplicación y que se trate precisamente de un conocimiento intelectual, aparece indudable a través de la lectura del artículo que comentamos: «Dicendum quod secundum hoc intellectus potest de singulare et universale propositionem componere, quod singulare per *reflexionem quamdam cognoscit*» [127].

Ahora bien, ¿este conocimiento es realmente distinto del que se obtiene por la reflexión discursiva de que antes hablamos?; es más, ¿son diversos los dos procesos que se han analizado? En términos absolutos, creemos que no. Santo Tomás utiliza en ocasiones como sinónimas las dos fórmulas de «reflexio ad phantasmata» y «applicatio ad singularia» [128], y esto ya es sintomático.

---

realmente); pero todavía ha de pensarse que esa realidad no se nos ofrecería en su condición de *objeto* sin la intervención del entendimiento.

[122] *In De anima* 3 lect.8 n.711-713.

[123] *De verit.* q.2 a.6 ad 3.

[124] 1 q.78 a.4.

[125] *In De anima* 2 lect.13 n.398.

[126] *De verit.* q.10 a.5 ad 4.

[127] Ibid.

[128] Véanse ejemplos de ello en: *In analit. post.* 1 lect.38 n.339; 2-2 q.47 a.3; *In Boet., «De Trin.»* 2 q.1 a.2 ad 4.

En la cuestión *De anima* plantea el problema de la formación del juicio particular—por tanto, se refiere a la aplicación del universal al singular—y establece como necesario el característico modo de reflexión discursiva: «Dicendum quod anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe sed per quamdam reflexionem: inquantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibilem revertitur ad considerandum suum actum et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis et eius speciei originem et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae» [125].

Por consiguiente, se trata no de dos procesos distintos, al término de los cuales se consiga un peculiar y doble conocimiento de la realidad concreta, sino de dos modos de consideración de un proceso único, que, no obstante, es preciso tener en cuenta en su doble modalidad para darse una idea acabada y completa de su realización: el primer punto de vista significaría una descripción más bien objetiva de la reflexión, señalando los objetos o términos sucesivos a través de los cuales se llevaría a cabo. El segundo, en cambio, acentuaría el punto de vista subjetivo, señalando la íntima sinergia funcional de las facultades que intervienen y a través de las cuales se cumple dicho proceso.

En lo que sí debe insistirse de nuevo es en la total diferencia que existe entre este modo de reflexión propio del conocimiento de lo singular y la *conversio ad phantasmata* que acompaña a toda intelección humana directa. Esta es necesaria para la formación de la idea abstracta; pero jamás nos puede dar—ya se entienda *in actu exercito*, ya *in actu signato*—un conocimiento propio del singular, esto es, de éste o aquél. Si, pues, el entendimiento puede alcanzar al singular, ha de hacer una reflexión especial sobre el fantasma. El universal metafísico o directo no es, en modo alguno, reflejo, y la *conversio ad phantasmata* no puede entenderse como un acto posterior a la intelección misma, que le haría variar su primitiva dirección para volverse hacia otro objeto: la *intentio intellectus* va hacia las cosas atravesando el fantasma desde el primer intento en un movimiento directo, pero sin tocarlas en su concreción individual. Incorpora lo sensible a lo inteligible, es cierto; pero sólo en cuanto ello le es necesario para formar sus ideas universales.

Tal incorporación se realiza, por lo demás, en dependencia de los distintos hábitos que informan al entendimiento, permitiéndole penetrar en unas u otras zonas de la realidad. En alguno de esos hábitos (tercer grado de abstracción), la sensibilidad en acto por la cogitativa tendrá la mínima función particularizadora y especificativa, debiendo el intelecto superar sus determinaciones como empobrecimientos y limitaciones de la riqueza que en la realidad por ella presentada contempla gracias a la luz metafísica. En otro caso (primer grado de abstracción), el fantasma será necesario para la definición misma de los conceptos.

La inflexión sobre el fantasma, necesaria para el conocimiento del singular, ¿se realiza de modo distinto y en diverso grado que estas otras inflexiones de tipo científico? Creemos que sí. Ante todo, es preciso notar que tratándose de nociones abstractas con abstrac-

[125] *De anima* a.20 ad 1; cf. *In Sent.* 2 dist.3 q.3 ad 1.

ción formal (humanidad), el intelecto mismo ha roto las amarras con el singular material, haciendo imposible su concreción. Efectivamente, los abstractos formales consideran la naturaleza como un todo inteligible del que han sido excluídas, precisamente por ininteligibles, las determinaciones de la materia individual.

Pero, aun tratándose de abstractos totales, debemos hacer una nueva distinción: la referente al carácter práctico o especulativo del conocimiento. No se requieren, en efecto, las mismas condiciones para el conocimiento del singular en uno y otro caso. El no haber distinguido aquí suficientemente ha sido una de las causas de confusión mayor. La distinción entre especulativo y práctico no afecta a la potencia intelectiva en sí, sino más bien en sus funciones o, precisando más, en sus hábitos [130]. Ahora bien, la importancia que los conocimientos revisten para estos distintos hábitos es muy diversa. Ya hemos oído decir a Santo Tomás que, desde el punto de vista especulativo, el conocimiento del singular era tan poco importante para el hombre, que ni siquiera significaba para él una perfección. Y esto es porque «ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum neque ad genus, quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam» [131]. No ocurre lo mismo cuando ese conocimiento se dirige a la práctica. Véase cómo el Santo los contrapone: «Inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia» [132].

El interés, pues, del conocimiento del singular está, sobre todo, en la relación al obrar; desde el punto de vista especulativo, no es, en cambio, muy importante *(aliquid magnum)*. Ahora bien, el intelecto práctico no es más que una extensión *ad opus* del conocimiento especulativo. Parece, pues, que, si al intelecto especulativo le está prohibido el acceso a los singulares, también lo estará al práctico. Hay que considerar, sin embargo, que, aunque el conocimiento del singular *ex parte obiecti* sea práctico, *ex parte modi cognoscendi* puede ser también especulativo. Este sólo puede alcanzar al individuo vago. Aquél, en cambio, está interesado en llegar hasta el individuo concreto.

No pensemos, empero, que por virtud de la *cognitio práctico-práctica* llegamos a hacer plenamente inteligible la materia individual; lo único que da preeminencia a este tipo de conocimiento del singular sobre el especulativo es la especial colaboración que implica con la cogitativa, en virtud de la cual se alcanza el máximo grado de inmanencia del abstracto en el concreto. De hecho, cuando Santo Tomás ha emprendido la tarea de darnos una descripción psicológica del proceso cognoscitivo de los singulares, lo ha hecho sobre todo pensando en la *cognitio práctica*. Es aquí donde la especial sinergia de facultades que tiene lugar pone de manifiesto la proximidad y el contacto objetivo extraordinario que existe entre la cogitativa y el intelecto.

Hay, pues, en el conocimiento intelectual del universal una referencia a un principio extrínseco de concreción y, por tanto, a los

[130] Cf. S. RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine* t.3 (Matriti 1943) p.190.
[131] 1 q.85 a.3 ad 4.
[132] 1-2 q.14 a.3.

singulares; pero esta referencia los incluye sólo en confuso y no es la que aquí nos ocupa. Es la imprescindible y también la suficiente para la formación del universal; pero éste, aun en su aspecto lógico, implica sólo la predicabilidad de un concepto, mas no su efectiva predicación de un singular. Para esto es precisa una conversión, de naturaleza especial, al fantasma y una cooperación de las facultades intelectiva y sensitiva. Como resultado de ella, llegamos al conocimiento del objeto singular, pero sin formarnos de él un concepto directo y representativo, por cuanto los principios materiales no pueden dar lugar a una transcripción espiritual en un intelecto que ha de recibir, y no causar, las determinaciones inteligibles de las cosas.

3. Conocimiento del alma por sí misma

En dos lugares distintos del tratado que comentamos se ocupó Santo Tomás de la cuestión del conocimiento del alma por sí misma. Ello no debe sorprendernos si tenemos en cuenta el esquema general que se ha trazado, y al que ya hicimos anteriormente referencia. En su virtud, es naturalmente preciso considerar aisladamente el modo de su conocimiento en estado de unión al cuerpo y separada de él, destacando, eso sí, el que se refiere a la intelección que es posible en la vida presente, puesto que es fundamental y radicalmente previo. Y no porque el modo que el alma intelectiva tiene de conocerse en el compuesto humano sea la base que posibilite su conocimiento futuro, ya que uno y otro son distintos, como lo son los modos de existencia: «Cum nihil operetur nisi quantum est actu, modus operandi uniusculusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura» [133]. Pero es que el alma está esencialmente ordenada a ser forma del cuerpo; aun en estado de separación, no puede definirse sin relación a él. Es más, tal estado es contrario, o por lo menos ajeno, a su naturaleza: «... esse separatam a corpore est praeter rationem suae naturae» [134]. Esto explica que la primera atención y el mayor interés, desde un punto de vista filosófico, sean los reclamados por la primera consideración.

Trátase, pues, al presente de saber si el entendimiento humano —y al hablar de alma intelectiva o simplemente de alma humana en cuanto intelectualmente cognoscente, estamos refiriéndonos a la misma idea [135]—puede, además de conocer las cosas corporales inferiores a él, entenderse a sí mismo y de qué modo esto se verifique.

¿Cuál es—podríamos entonces preguntarnos antes de nada—la estructura íntima y esencial del alma que posibilita ese conocimiento? Esa estructura que la define en su naturaleza misma y, por tanto, de un modo invariable, sea cualquiera su estado. ¿Cuáles son, en segundo lugar, los modos peculiares de su existencia que condicionan las formas de su efectivo conocerse?

Dos cuestiones quedan implicitadas en nuestros interrogantes: la primera, que se refiere a la posibilidad de que tal conocimiento se dé,

[133] I q.89 a.1.

[134] I q.89 a.1. En otros lugares, v.gr., I q.118 a.3, y *Cont. Gent.* 4,79, emplea la expresión «contra naturam», si bien probablemente con el mismo sentido que la utilizada aquí.

[135] «Hoc ergo principium quo primo intelligimus sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis» (I q.76 a.1).

ha de ser contestada unitariamente, sea cualquiera el estado en que el alma se encuentre, puesto que se funda en su esencia o naturaleza invariable. La segunda, en cambio, relativa al modo efectivo de su conocerse, deberá ser desdoblada de acuerdo con la dualidad de estados en su existencia.

POSIBILIDAD DE UN CONOCIMIENTO INTELECTUAL DEL ALMA POR SI MISMA.—Al intentar un análisis de la naturaleza esencial del alma, Santo Tomás tiene buen cuidado de empezar subrayando su condición de principio vital, y, por consiguiente, inmaterial, lo que permite definirla como acto de un cuerpo, no siendo ella misma cuerpo: «Anima autem quae est principium vitae, non est corpus sed corporis actus» [136].

Pero el alma humana, que alberga las virtualidades de la vegetativa y sensitiva, alcanza sobre ellas una prerrogativa inmensamente más elevada: es, además de inmaterial, espiritual; es ella misma un espíritu [137]. Como una especie, dentro del género común de éstos, se denomina *mente* [138]. La mente es, pues, el espíritu específicamente humano, pero no es todo el hombre, ni siquiera toda su alma. El término se utilizó para designar lo superior en ella, lo que tiene de más excelente [139]. ¿Querrá decir esto que quedan ajenas a tal denominación partes residuales? Por de pronto, ha de evitarse en las palabras y en los conceptos toda atribución cuantitativa, que comprometería la simplicidad esencial del alma humana. «Si, haciendo abstracción del cuerpo—dice San Agustín—, pensamos en el alma sola, la mente es algo de ella, como su cabeza, su ojo, su cara; *mas esto no debe pensarse a la manera de los cuerpos*» [140]. Lo que en realidad quiere expresarse con la palabra *mente* es precisamente esa suprema categoría que, al elevarla sobre todos los grados de la capacidad vital que puedan desarrollar las almas inferiores, le permite ser sujeto de una actividad absolutamente nueva y esencial para el hombre: su potencialidad intelectiva. Así entendida, designa la esencia del alma en cuanto principio de la operación intelectual. Tal es la explícita interpretación de Santo Tomás: «Se podrá definir el alma humana como una inteligencia, una mente, y por esta palabra designar su esencia, en tanto que de ella emana su potencia intelectiva» [141]. Así entendida, o bien expresando la esencia del alma juntamente con la potencia intelectual, y no sólo como principio de ella, según la interpretación agustiniana, la mente se revela como imagen de Dios, un nuevo aspecto que ayuda poderosamente a penetrar en su estructura íntima. A través de los diversos modos con que el alma manifiesta la suprema Trinidad divina, San Agustín ha ido aportando claridades al estudio de su estructura esencial, que Santo Tomás aprovecha y analiza.

Por de pronto, la mente tiene capacidad para conocerse y amarse, y se ama y conoce a sí misma esencialmente. La primera trinidad —*mens, notitia, amor*—nos revela una consubstancialidad entre esos tres términos, a la vez que una distinción en su ser relativo, su *esse*

---

[136] Cf. 1 q.75 a.1.

[137] Cf. A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (París 1927) 2 vols.; véase t.1 l.1-2.

[138] S. AUGUST., *De Trin.* 14.22.

[139] Ibid.

[140] Ibid.

[141] *De verit.* q.10 a.1.

ad. La substancia del alma, previamente a toda operación, aparece así dividida en tres modalidades distintas, aunque consubstanciales: *mente* es el alma capaz de conocerse y amarse; *notitia,* el alma en cuanto cognoscible o conocida por sí misma, y *amor,* el alma en cuanto amable o amada. *Notitia et amor* designan, según la interpretación tomista, hábitos consubstanciales a la mente, expresivos de una dicotomía interna en la esencia del alma; no son ni potencias ni actos, ni siquiera hábitos operativos, sino valores objetivos.

La segunda imagen de la Trinidad que San Agustín descubre en el alma humana—memoria, entendimiento, voluntad—actualiza la primera, manifestando sin más la estructura revelada por la anterior.

Y, en fin, la tercera, de más alto interés para expresar la relación con Dios, nos da de nuevo este desdoblamiento del alma como nota esencial de su constitución.

He aquí la idea central que, dentro ya de la concepción tomista, merece ser destacada: por su ser de espíritu, el alma es sujeto y objeto de conocimiento; en su seno mismo se da la unión objetiva entre su ser inteligible e inteligente. Y se ama, por consiguiente, a sí misma, porque el bien es de suyo amable, y la naturaleza autointeligible del alma constituye para ella un bien.

Siendo, pues, tal estructura constitutiva, el alma la poseerá lo mismo en su estado unitivo que cuando exista separada; será una substancia por naturaleza traslúcida a sí misma. Sin embargo, sólo después de abandonar el cuerpo poseerá un conocimiento pleno, percibiéndose por intuición inmediata. ¿Cómo se explica esto? Porque, aun realizándose en ella de una manera natural, y, por tanto, desde siempre y para siempre, la identidad objetiva entre la mente inteligente e inteligible, esta unión, durante la vida presente, permanece virtual, porque en ella el alma es, antes que nada, forma del cuerpo; con él constituye la unidad perfecta del compuesto humano, y para su acto cognoscitivo necesita recurrir a los sentidos. No es que el alma, a consecuencia de su unión con el cuerpo, deje de ser una forma perfectamente inteligible; es más: aun entonces, su operación propiamente intelectual o voluntaria se realiza sin comunicación con el cuerpo, aunque el sentido le proporcione la materia [142].

Esa necesidad que el alma tiene de recurrir, en su estado actual, a lo sensible, es en vista de su mayor perfección—*propter melius animae* [143]—y no se refiere a su ser, sino a su obrar; es una necesidad más bien orgánica que constitutiva. «Puesto que la necesidad de recurrir al cuerpo no afecta al alma aquí abajo más que en tanto que es principio de operación, no en tanto que ser y objeto, se trata de una necesidad subjetiva, ley del sujeto, no del objeto» [144].

Pero aquí está precisamente la clave que nos permite y nos exige diferenciar dos modos distintos de conocerse el alma a sí propia. A cada modo de existencia le corresponde una distinta manera de conocer: a sí misma y a cuantos objetos puedan entrar en la esfera de su capacidad intelectiva. Si no en su ser, el alma, como forma del cuerpo, depende de él en su operación. Y son estas operaciones las que precisamente nos interesan; no olvidemos que Santo Tomás se ha planteado en todas estas cuestiones sobre el conocimiento intelec-

---

[142] Cf. *De verit.* q.10 a.8 ad 4.
[143] I q.79 a.1.
[144] A. CARDEIL, o.c., t.1 p.147-48.

tual humano el problema de los actos y hábitos, mediante los que aquél se realiza: «consequenter considerandum est de actibus et habitibus...» [145]

CONOCIMIENTO DEL ALMA POR SI MISMA EN SU ESTADO DE UNIÓN AL CUERPO.—Ya ha quedado suficientemente establecido que todo conocimiento intelectual del hombre, en su condición de vida itinerante, debe partir de lo sensible, y solamente a través de ello puede remontarse a esferas inteligibles superiores. Es un principio que no podrá ser olvidado en el momento de plantear nuestro problema.

Debe igualmente recordarse que el camino hacia la formación de una idea perfecta y acabada requiere un orden, de lo más confuso a lo más claro. En este caso, la cuestión planteada por Santo Tomás encierra en sí misma, además, una complejidad que hace necesaria una descomposición analítica en diversas etapas. En efecto, Santo Tomás se pregunta por el modo de conocerse el alma a sí misma *y a aquellas cosas que existen en ella*, es decir, en su misma esencia en primer lugar y luego en sus actos y hábitos, tanto intelectuales como voluntarios. Su estudio respectivo se adapta a un esquema constante; primeramente se busca la constatación experimental de su existencia y luego se intenta el análisis científico de su naturaleza.

1. *Conocimiento de su esencia.*—¿Cómo, pues, el alma conoce su misma esencia? Es un principio válido para todo conocimiento—de lo material y de lo inmaterial—que una cosa en tanto puede ser conocida en cuanto que está en acto: «Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non secundum quod est in potentia». Ahora bien, el alma humana es, de suyo, constitutivamente un objeto inteligible; pero, en su estado de unión con el cuerpo, esa inteligibilidad no se encuentra patentizada. Ello, porque al fin es una forma del cuerpo y, como tal, no actualmente inteligible («formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu») [146]. Se trata, pues, de una capacidad abierta a múltiples posibilidades—entre ellas la de conocerse a sí misma—, pero que, al pronto, se ofrece sumida en la máxima precariedad. Sin embargo, esto no es del todo exacto; por su peculiar estructura de mente, a la vez inteligible e inteligente, desde el principio, antes de todo acto, el alma posee un conocimiento *habitual* de sí misma. ¿Qué quiere decir con esto? Puede dar luz para entenderlo el recordar lo que hemos dicho sobre la existencia virtual, durante la vida presente, de la identidad objetiva del alma, sujeto y objeto de conocimiento, tal como ha señalado con toda precisión Juan de Santo Tomás [147].

El conocimiento habitual se opone al actual en el sentido de que sólo mediante éste tendrá efectividad durante la vida terrena. Ello no quiere decir que sea un conocimiento solamente potencial, en la medida en que lo sería el de cualesquiera otros objetos que en el futuro llegaran a ser conocidos. Santo Tomás lo compara con el conocimiento del sabio, que posee en su espíritu la ciencia adquirida y es capaz de actualizarla en un determinado momento. El ejemplo es extremadamente exacto: el sabio no obtiene un nuevo conocimiento cuando actualiza su ciencia habitual; ésta, a su vez, no se diversifica

---

[145] *I q.84 pról.*

[146] *I q.79 a.3.*

[147] *Io. a S. Thoma, Cursus theologicus in Summam S. Thomae* (Parisiis 1885) *in I q.65 disp.21 a.131.*

específicamente cuando pasa de uno a otro estado. Lo mismo ocurre en el alma cuando ese primer conocimiento habitual, radical si queremos, es actualizado. Se trata de un mismo conocimiento que, por un medio que en seguida examinaremos, pasa al acto. Sus propiedades son, por eso, idénticas, lo que nos permitirá no hacer una doble referencia a ellas.

De hecho, Santo Tomás, que ha hablado en otras de sus obras [148] de este conocimiento habitual, no lo menciona en este lugar de la *Suma*. Probablemente porque, dado el punto de vista de su examen, orientado hacia un análisis de los actos intelectivos, no resultaba aquí imprescindible la alusión a ese conocimiento habitual no realizado durante la vida presente más que mediante el que hemos denominado actual.

Este nos proporciona un conocimiento individual del alma fundado en el hecho de que su esencia le es innata y que, por tanto, está presente en sí misma. Ahora bien, tal conocimiento surge en nosotros —se actualiza—sólo después que el entendimiento haya realizado un acto previo que termine en el objeto primero—y, por tanto, sensible— de su operación. «Sic igitur—razonará el Angélico—(intellectus) in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex se ipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur nisi secundum id quod fit actu» [149]. Tal recurrencia a un acto cognoscitivo anterior es, sin embargo, necesaria en el sentido de algo previo y preexigido, no en el de rigurosa mediación; el espíritu se conoce a sí mismo sin intermediario: «Mens se ipsam per se novit... Ipsa enim est quae cognoscitur» [150]. No es, por consiguiente, que la especie abstraída de lo sensible se constituya en imagen representativa del alma, sino que ésta se percata de sí misma como principio de los actos intelectivos; más aún, como realidad substancial y concreta, que permite, por tanto, la afirmación experimental de su propia existencia como sujeto de sus actos.

Tal conocimiento es, pues, inmediato y directo, aunque no primario, ya que éste lo es siempre de la esencia abstracta de un objeto sensible. Es, además, vivencial en más auténtico sentido aún que pueda serlo cualquier percepción experimental sensible, porque nada —ninguna especie intencional—se interpone en la conciencia que el alma, por ser presente a sí misma, tiene de sí propia.

Sólo, pues, cuando la inteligencia se actualiza previamente por un conocimiento adquirido, será en acto una realidad inteligible. Mas no se conocerá por su propia esencia—prerrogativa de las substancias espirituales separadas—, sino por su acto: «Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster».

En riguroso orden de naturaleza—que no implica por eso sucesión temporal de aconteceres—, el objeto exterior, término de la actividad intelectiva, es lo primero que cae en nuestro ámbito de cognoscibilidad; posteriormente, el acto y, en fin, el alma intelectiva misma, principio de ese acto.

Este movimiento es fundamentalmente de tipo reflexivo. He aquí un nuevo concepto de extraordinaria importancia en la doctrina de la cognoscibilidad del alma. La reflexión se funda en la inmaterialidad; es, pues, propia de toda facultad espiritual. Por consiguiente, no sólo

[148] Cf. *De verit.* q.10 a.8.
[149] I q.87 a.1.
[150] I q.87 a.1 ad 1.

el acto intelectivo, sino también el volitivo, nos hacen percibir de alguna manera su presencia. Sin embargo, en principio es sólo su existencia y su función de sujeto activo lo que nos revela este primer conocimiento psicológico del alma de contenido confuso.

Cabe un nuevo conocimiento que nos manifiesta su naturaleza y propiedades: el científico y filosófico. Como cualquiera otro de esta índole, exige la utilización de especies inteligibles. Es, sin embargo, la misma reflexión la que nos faculta para hacer un análisis de los caracteres universales del acto de conocer, que nos permita, a través de un sistema de inferencias, adentrarnos en la naturaleza misma del alma humana. Esta capacidad de desdoblamiento de la mente sobre sí misma, desentendiéndose, en cierta medida, del objeto de su actividad para considerar solamente los caracteres universales de ésta, es la que permite, siempre apelando a la reflexión, que pueda existir una estricta ciencia del alma [151]. Ciencia, por cierto, nada fácil, sino sólo alcanzable después de una investigación ardua y afanosa: «Ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio» [152]. Lo cual explica tanta ignorancia y errores sobre la naturaleza del alma.

2. *Conocimiento de los hábitos y actos.*—La doctrina expuesta para el conocimiento del alma en su esencia es en todo aplicable a «lo que en ella existe»: sus hábitos y actos. En efecto, unos y otros son cognoscibles, pero no por su esencia ni primariamente. El hábito lo es mediante su acto, puesto que de suyo es algo intermedio entre la pura potencia y el acto perfecto; algo, por tanto, que no es en sí cognoscible. Y el acto lo es apelando a su objeto, porque para el hombre siempre se verifica que el primer objeto de conocimiento es algo exterior, la naturaleza de la cosa material. Por eso, lo primero que conoce el entendimiento humano es un objeto de esta naturaleza, y secundariamente conoce el acto mismo por el que se conoce el objeto; y por el acto se conoce el propio entendimiento [153]. Igual conclusión puede atribuirse al acto de la voluntad, que, como una inclinación que sigue a una forma entendida, está en el sujeto que la entiende de modo inteligible: «quod autem intelligibiliter est in alliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur» [154].

El modo de conocimiento reviste asimismo el doble carácter más arriba apuntado: experiencial y científico. Santo Tomás lo repite en cada uno de los momentos en que se ocupa de las respectivas cuestiones.

4. Conocimiento de substancias separadas

Es posible aún considerar la actividad del entendimiento humano respecto a seres ontológicamente más perfectos que él. Tales objetos han de ser totalmente inmateriales, y de aquí la denominación de «substancias separadas», es decir, libres de materia, con que se los ha designado. ¿Podemos tener conocimiento de ellos durante nuestra vida terrena?

---

[151] Véase, sobre la reflexión, su importancia, fundamento y clases, el estudio de J. Wébert, O. P., *Reflexio. Études sur les operations reflexives dans la Psychologie de Saint Thomas d'Aquin*: Melanges Mandonnet (París 1930) t.2 p.289-305.

[152] I, q. 76 a.1.

[153] I, q. 87 a.3.

[154] I, q. 87 a.4.

Desde dos puntos de vista cabe enfocar el problema:

a) Por parte de los objetos en sí, nada impide, en principio, que puedan ser entendidos, puesto que poseen un ser más pleno que el de ninguna cosa material y, por consiguiente, una mayor inteligibilidad. Dios, que es el máximo de los seres, es, a la vez que Inteligencia, Inteligibilidad pura. Queda, pues, asegurada desde esta perspectiva la posibilidad absoluta de su intelección, con mucho mayor motivo con que pueda establecerse la de las substancias materiales.

b) La dificultad se plantea entonces en el plano de las capacidades humanas. ¿Hay posibilidad de que tales seres se constituyan efectivamente en objetos para nuestro entendimiento? ¿Puede éste aprehenderlos de algún modo?

Para contestar a estas preguntas debe observarse, en primer término, que no es la perfección o dignidad de las cosas mismas la que ha de decidir en último término, sino la adecuación o proporción que con la inteligencia humana guarden: «Illa dicuntur altiora homine —afirma Santo Tomás—quae capacitatem eius excedunt, non quae sunt digniora secundum naturam; quia his quae sunt digniora quanto magis homo, servato suo modo, intendit, tanto magis proficit. Sed etiam in minimis considerandis, dum aliquis modum suae capacitatis excedit de facili incidit in errorem» [155].

En segundo lugar ha de constatarse el siguiente hecho de experiencia, agudamente señalado por Santo Tomás: «Deseamos más ardientemente conocer algo de las cosas más altas y nobles, aunque sólo sea de modo probable y conjetural, que saber mucho y con certeza de cosas menos elevadas» [156]. Tanto es así, que, según el viejo pensamiento aristotélico, recogido igualmente por Santo Tomás, la felicidad a la cual todos los hombres se sienten incoercíblemente atraídos, «como arqueros que tienden a su blanco» [157], consistirá «en el conocimiento de las substancias separadas, tal como puede ser alcanzado por medio de las ciencias especulativas» [158].

Hay, pues, por parte del entendimiento, inclinación, deseo incontenible (ὄρεξις) a conocer tales substancias, facilidad por parte de ellas a dejarse comprender, y, sin embargo, jamás podrá en esta vida realizarse un conocimiento directo de las mismas: «Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias immateriales secundum se ipsas» [159].

He aquí la grave coyuntura en que la humana inteligencia se encuentra; la más penosa consecuencia de su limitación, que corta en lo vivo su más radical aspiración a la verdad plena. Por eso el deleite de saber no será consumado hasta que se hayan traspasado las condiciones de nuestra precaria existencia mundana y en la visión de Dios alcance el alma «el gozo perpetuo en la verdad» [160]. Mientras tanto, experimentará aquella amarga desazón tan fielmente descrita en el mito platónico, «aquel mismo malestar de la dentición que se produce alrededor de los dientes en el momento preciso en que le van a romper» [161].

---

[155] *In Boet., De Trin.* q.12 a.1 ad 1.
[156] *In De anima* 1 lect.1 n.5.
[157] ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* 1 c.2 (Bk 1094a23-24).
[158] 1 q.88 a.1.
[159] Ibid.
[160] S. AUGUST., *Confess.* l.10 c.13.
[161] PLATÓN, *Fedro* 251c.

Efectivamente, aceptar este truncamiento en nuestra aspiración cognoscitiva es una renuncia demasiado dolorosa. ¿Qué hacer entonces? El mismo Platón no la había aceptado, desde luego; para él constituían esas substancias inmateriales el objeto propio y primero del entendimiento humano: en su primitiva vida separada, el alma las había conocido directamente en una visión: de Idea a Idea.

En forma más moderada, pero todavía extrema, Averroes había concluído que llegamos a conocerlas al final de nuestra vida «mediante la continuidad o unión a nosotros de una cierta substancia separada» (el entendimiento agente) [162].

A uno y otro se opone con energía Santo Tomás. Nada menos que con seis argumentos consecutivos rechaza la doctrina del filósofo árabe, que para su época era, sin duda, la más peligrosa. Frente a ellos se acoge, como tantas veces, a la más rigurosa solución aristotélica, empezando por reconocer el tan repetido hecho de que, en el estado actual de nuestro entendimiento, su objeto primero lo constituyen las esencias universales de las cosas materiales y, como consecuencia, que «las substancias inmateriales, que no caen bajo el dominio de los sentidos y la imaginación, no pueden primaria y directamente ser entendidas por nosotros» [163].

Hay en el Santo como un cierto pesar de que ello sea así, pero es un reconocimiento que resignadamente hemos de hacer en nombre de la experiencia (... «secundum Aristotelis sententiam quam magis experimur») [164].

Y el motivo que funda esta imposibilidad nuestra es, como habíamos sugerido, la desproporción que existe entre dichas substancias y nuestra facultad intelectiva en su estado actual: «Dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam... Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro secundum praesentem statum ut non possint ab eo intelligi» [165]. El entendimiento humano ha de obrar, en efecto, con dependencia de lo corpóreo y condicionado por ello, y es esto lo que impide la inmediata captación de los seres «separados» de toda materia. Ni debe argüirse que la idea es, en último término y en todo caso, inmaterial, puesto que la suya es sólo una inmaterialidad precisiva, producto de la acción abstractiva, y la que tienen los seres a que estamos refiriéndonos es absolutamente negativa.

Esta rígida solución no debe llevarnos a conclusiones demasiado precipitadas; sólo se ha pretendido negar el contacto directo con las substancias inmateriales y, por consiguiente, toda suerte de ontologismo. Pero no se ha cegado absolutamente la esperanza a relacionarse con ellas intelectualmente de algún modo. Es un extremo en el que, sobre todo respecto al conocimiento de Dios, se ha caído también *frecuentemente*.

Sin embargo, aún nos es viable el camino que, arrancando de las cosas sensibles, llega a las suprasensibles valiéndose de ciertas semejanzas o analogías, aunque nunca en su término la claridad pueda ser plena y el conocimiento perfecto, o el que, por modo de negación o por ciertas relaciones existentes entre ambas esferas del ser, nos descubre algo suyo, aunque no ciertamente su esencia [166].

Esta conclusión requiere, sin embargo, algunas aclaraciones. En lo

[162] 1 q.88 a.1.
[163] Ibid.
[164] Ibid.
[165] Ibid. ad 3.
[166] 1 q.88 a.2 ad 2.

que al conocimiento de Dios se refiere, el lector encontrará una exposición más extensa y precisa en el tomo 1 de la presente edición de la *Suma*, en que el problema es tratado de propósito. Ahora, no obstante, la cuestión es planteada con mucha mayor generalidad, y conviene hacer algunas observaciones aclaratorias.

En primer lugar, Santo Tomás, al hablar aquí de substancias separadas, no se está refiriendo exclusivamente a la significación específica que en otros lugares da a esta expresión, haciéndola equivalente a substancias angélicas. Todo ser positivamente inmaterial —y, por tanto, también el de Dios—queda incluído en la presente consideración. Por esto, la solución ofrecida debe mantenerse en términos de excesiva vaguedad, porque sólo desde un punto de vista muy general las conclusiones pueden tener validez común. Santo Tomás, que ha elaborado con extraordinaria precisión y extensamente doctrinas sobre angelología y teología natural, nos ofrece en otros lugares respuestas mucho más concretas para cada caso. A ellos también debemos remitirnos nosotros al presente [167]. Sin embargo, importa subrayar algunas de las ideas que es preciso tener en cuenta para evitar posibles confusiones. Antes de nada, recuérdese que aquí el problema del conocimiento está planteado en el terreno estrictamente natural y, por ahora, sólo en cuanto atañe al entendimiento humano en estado de unión al cuerpo. En este plano hay que situar las soluciones que el Santo nos ofrece en forma ambigua e incidental, aludiéndolas en algunas de las respuestas a las objeciones [168] sin ningún comentario expositivo, quizá porque toda esta cuestión del conocimiento de las realidades espirituales tiende sobre todo a minimizar la capacidad de nuestra intelección, subrayando, contra las corrientes iluministas en boga, el aspecto negativo, la deficiencia humana, según el P. Webert ha observado con justicia [169].

Cierto es, por lo demás, que en las cuestiones inmediatamente precedentes de la misma obra, Santo Tomás acababa de demostrar teórica y prácticamente (queremos decir, estableciendo los principios especulativos en virtud de los cuales se nos abría la posibilidad de un cierto conocimiento de esas substancias separadas y elaborando de hecho una doctrina sistemática apoyada en esos principios) de qué modo y hasta qué punto tal conocimiento era posible y fructífero.

Sea de ello lo que quiera, en el lugar que ahora nos ocupa, se nos sugieren rápidamente y de modo genérico estas vías de posible superación de nuestra incapacidad esencial para entenderlas.

a) Podemos llegar a un cierto conocimiento de las substancias inmateriales, aunque siempre imperfecto, por comparación con las cosas materiales: «ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immaterialia, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles» [170].

b) Por comparación, sobre todo, con esta substancia inmaterial no separada que es nuestra propia alma, a la que, en cierta medida

---

[167] Véase en el t.1 de la *Suma Teológica* de esta misma edición el *Tratado de Dios*, y en el t.3, el *Tratado de los ángeles*.

[168] 1 q.88 a.1 ad 1; a.2 ad 1 ad 2 et 4.

[169] Cf. *Somme Theologique: La pensée humaine* 1 q.84-89. Trad. et notes du J. Webert, O. P. (Tournai 1954) p.267 not.79.

[170] 1 q.88 a.2 ad 1.

al menos, nos es dado conocer inmediata y perfectamente: «Scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit se ipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam *contingit* habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo se ipsam» [171].

c) Por negación de las propiedades que existen en las naturalezas sensibles o por ciertas relaciones que sea posible establecer entre ambos géneros de substancias: «De rebus superioribus maxime in scientiis tractatur per viam remotionis; sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicuius habitudinis ad res materiales» [172].

En último término, el Santo se está refiriendo a los procesos de analogía y remoción bien conocidos en su doctrina, pero establecidos aquí con una cierta imprecisión que es necesario respetar, so pena de inutilizarlos en su aplicación común al concepto de todas las substancias inmateriales. En efecto, llevada a sus últimas consecuencias su doctrina de la analogía, deben entenderse también analógicamente estos conceptos, incluso el de la propia analogía, pues sólo en cierta medida pueden aplicarse de igual modo a la intelección de Dios y al de las substancias angélicas, por ejemplo. Cabe así llegar a la existencia de Dios por vía analógica fundada en la causalidad creadora, lo cual es totalmente imposible respecto a los ángeles, a quienes la creación está en absoluto vedada: «Impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo» [173]. De su existencia podemos saber por ciertas razones de *congruencia*, fundadas en el orden del universo [174]; pero no llegamos a ella de modo científicamente seguro a partir del concepto de las cosas materiales, muy al contrario de lo que ocurre con la existencia de Dios.

Si el empeño va encaminado a esclarecer las respectivas naturalezas, sí que nos es posible utilizar en ambos casos la analogía o comparación con otros objetos directamente inteligibles y la negación de ciertas propiedades de éstos; pero aun entonces deben deslindarse con cuidado los modos de la respectiva aplicación de los conceptos obtenidos: por de pronto—Santo Tomás lo indica expresamente—, de las substancias angélicas podemos llegar a saber algo positivo, porque, aun no conviniendo en el mismo género real con las materiales, pertenecen al mismo género lógico que ellas, lo cual no acontece con Dios: «Substantiae immateriales creatae in genere quidem materiali non conveniunt cum substantiis materialibus... conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantia... sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum... Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem *speciei*; de Deo autem nullo modo» [175].

---

[171] 1 q.88 a.1 ad 1; cf. q.88 a.2 ad 3; *Cont. Gent.* 3,40.
[172] 1 q.88 a.2 ad 2.
[173] 1 q.65 a.3.
[174] *Cont. Gent.* 2,46.
[175] 1 q.88 a.2 ad 4.

La comprensión de la propia alma nos ayuda, pues, a penetrar en el conocimiento de las substancias separadas, en virtud de la analogía que debe existir entre las propiedades de sus respectivas naturalezas inmateriales. Cuando se trate de una peculiar especie de substancias que más bien que separadas deban decirse en estado de separación, es decir, de otras almas humanas ya desligadas del cuerpo, las conclusiones sacadas de la propia intelección les han de ser con mucho mayor rigor atribuibles. Sin embargo, tampoco entonces el conocimiento es directo ni perfecto, porque «nuestro entendimiento no puede comprender las formas simples subsistentes según su modo de ser, sino que siempre las aprehende al modo de las substancias compuestas» [176].

5. Conocimiento intelectual del alma en estado de separación

Después del análisis suficientemente detallado de la intelección humana, cuando el alma está unida al cuerpo, Santo Tomás plantea en la cuestión 89 un problema paralelo referido al entendimiento cuando se encuentre ya desligado de la materia. Y también entonces empieza preguntándose por la posibilidad de que tal conocimiento se realice. A primera vista esto no parece dudoso, puesto que no sería lógico que el alma se separara del cuerpo si no debiera realizar alguna operación vital; y la más propia entre ellas es precisamente la de entender. Sin embargo, se ofrecen en seguida graves dificultades—«ista quaestio difficultatem habet», empieza notando el Santo [177]—. Y es que, en efecto, el alma separada no podrá realizar su operación intelectiva por conversión a las imágenes sensibles, lo cual, por otra parte, debiera serle connatural, so pena de juzgar que su unión al cuerpo—y, por tanto, el modo de entender que entonces le es propio—fuera sólo algo accidental. Santo Tomás recurre, para solucionar la cuestión, a un principio básico en su doctrina: el modo de la operación sigue al modo del existir. Por eso, el entendimiento realizará su acción de forma distinta según las diversas modalidades de su existencia, sin que esto quiera decir que su naturaleza se modifique ni tampoco, por supuesto, que el hecho de la unión al cuerpo sea accidental.

Este conocer intelectual tiene propiedades características; por de pronto, se verifica no a través de ideas innatas ni por abstracción o utilización de las especies anteriormente abstraídas, sino por especies recibidas por influencia de la luz divina, lo cual no significa que se trate de un conocimiento sobrenatural, ya que «Dios es autor no sólo de la luz de la gracia, sino también de la natural» [178]. Se han señalado en rápida enumeración aquellas soluciones que resultan imposibles para una adquisición de ideas por el alma separada desde un plano natural. La justificación última de esta imposibilidad requeriría un análisis semejante al que se hizo con respecto al entendimiento encarnado y se fundamentaría, en definitiva, en el modo absolutamente nuevo de su existencia. No es posible ni resulta ahora necesario seguir todo el proceso discursivo. Baste subrayar el sentido de contención especulativa con que estas páginas han sido escritas; el santo Doctor ha planteado el problema en el terreno estrictamente filosófico y en él se mantiene con absoluta fidelidad: él sabe que este obscuro cono-

[176] I q.14 a.12 ad 2.
[177] I q.89 a.1.
[178] Ibid., ad 3.

cimiento que preconiza para el alma en la vida futura es apenas sombra en comparación con la clarividencia que descubrirá en la intuición sobrenatural de la divina Esencia; mas cabalmente, se trata de descubrir hasta dónde el entendimiento es capaz de llegar dejado a sus propias fuerzas.

Para esto—también ahora, en un proceso análogo al seguido en la primera parte de la cuestión—debe empezarse por señalar el objeto primero y proporcionado en el cual, o a través del cual, todo conocimiento se realiza.

Este problema apenas es más que aludido por Santo Tomás en el lugar que ahora comentamos; su pensamiento, sin embargo, resulta perfectamente diáfano: «Separada del cuerpo, (el alma) entenderá no recurriendo a las imágenes, sino a aquellas cosas que son de suyo inteligibles. Por eso se entenderá a sí misma por sí misma» [179]; existiendo como forma separada, espiritual, su objeto de conocimiento no puede ser, como durante la vida terrena, la esencia abstraída de lo sensible; será la esencia inmaterial y, por tanto, de suyo inteligible: «Cum autem fuerit a corpore separata competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt simpliciter intelligibilia sicut et aliis substantiis a corpore separatis» [180]. Su primer objeto entonces es su propia substancia, en que la identidad de sujeto inteligente y objeto inteligible pierde el carácter de virtualidad que antes tenía y se patentiza al alma, que se hace así intuitivamente presente a sí misma; se convierte en espíritu, al que es esencial el autoconocimiento actual y, porque éste constituye para ella un bien, el actual amor.

La primordialidad de tal conocimiento substancial de sí misma tiene también ahora el sentido de algo rigurosamente preexigido para cualquier otro que pueda realizarse, y se verifica según su propio modo de ser: «Es común a toda substancia separada conocer lo que está sobre sí y lo que es inferior a ella conforme al modo de su misma substancia» [181]. Por este motivo, y puesto que una cosa se entiende según su modo de existencia en el sujeto inteligencia, el alma separada tendrá un conocimiento perfecto de las demás almas con quienes comunica en igualdad de naturaleza; deficiente, en cambio, de las otras substancias de naturaleza más elevada.

Respecto a los objetos naturales, el conocimiento será «general y confuso, no cierto y propio» [182]. Esto, a pesar de que entonces su intelección se lleve a cabo por influjo de la luz divina—o más bien, precisamente por ello—, ya que tal modo de entender no es el que por naturaleza le corresponde. Hay en la doctrina de Santo Tomás una insistencia continua en la tesis de que el cuerpo no es un estorbo para el alma, sino un complemento necesario para su bien. De aquí que concluya sin titubear que también sea más propio y claro el conocimiento de objetos naturales adquirido durante esta vida—y por tanto abstractivamente—que el que sea factible alcanzar en la otra. Es cierto, en todo caso, que el hombre sólo por abstracción llega a poseer un conocimiento perfecto de los seres materiales, lo cual quiere decir que, desde el punto de vista puramente natural, ello le será imposible al entendimiento separado de materia: los hábitos intelectuales correspondientes, como los morales, solamente *in via* son ase-

[179] I q. 89 a. 2.
[180] I q. 89 a. 1.
[181] I q. 89 a. 2.
[182] I q. 89 a. 3.

quibles. Pueden, no obstante, ser conservados los poseídos con anterioridad, al menos en aquel aspecto formal de su existencia intelectual, ya que no en las disposiciones materiales que accidentalmente impliquen: «Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata: sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu necesse est quod maneat» [183].

Algo semejante debe decirse de la permanencia de los actos: persistirá la especie misma del acto científico y, por consiguiente, la facultad de actualizarlo nuevamente, mas de un modo diverso en conformidad con la nueva modalidad de existencia del agente, al que será imposible la referencia a una imagen sensible.

En el mismo principio apoya Santo Tomás su conclusión de que la distancia local no impedirá al alma separada la realización de su acto cognoscitivo, puesto que en éste no se establece una relación con lo sensible, único ámbito en que la idea de localización tiene sentido.

El alma separada, lejos de requerir la *conversión* a lo material terreno, se hallará elevada a la *conversación* con las substancias espirituales («coniunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae») [184], y por este motivo desconocerá los acontecimientos que tengan lugar en nuestro mundo, así como, en general, ignorará todos aquellos objetos singulares hacia los que de alguna manera no esté determinada, bien por un previo conocimiento o afecto, bien por una ordenación natural o divina.

IV. La libertad humana

Varias cuestiones abarca el tema de la libertad; según las épocas históricas, se han subrayado más unos u otros de estos aspectos: el hecho mismo de su existencia, su naturaleza, los derechos que la acompañan, el fundamento en que se apoya, etc. Hoy el hombre se enfrenta con el problema de su libre albedrío con una actitud evidentemente angustiada. Con cierta desazón se pregunta por qué y para qué tiene libertad. Sin despreciarla, y aun quizá supervalorándola más que nunca, ha perdido ante ella la postura un tanto candorosa y optimista que caracterizó a los períodos inmediatamente anteriores: la libertad no es algo que se *proclama* y airea con un entusiasmo superficial.

El hombre contemporáneo reconoce y acepta ser libre, y sabe que a ningún otro hombre ni a la sociedad entera debe exigir la concesión de ese derecho; él lo posee en lo más íntimo de su ser, y nadie podrá arrebatárselo; se limita a solicitar el respeto.

Este repliegue de la libertad al mundo subjetivo favorece la sinceridad, la autenticidad y, por consiguiente, la verdad con que juzga de su propia vida; pero tiene sus graves peligros: el hombre se constriñe a los límites de su propio ser y se siente, por eso, agobiado por doquiera de finitud.

En la literatura de nuestros días ya se ha hecho común hablar del miedo a la libertad; y es que, efectivamente, así interpretada se con-

[183] I q.89 a.5.
[184] I q.89 a.8.

vierte en una consciente vivencia de limitación que contraría las más hondas aspiraciones del sujeto: ser libres para morir, para angustiarse..., ¡para nada!, es realmente una dolorosa manera de serlo.

Es precisa una profunda sobriedad de espíritu para enfrentarse —científica y vitalmente—con la propia libertad y evitar cualquier tipo de extremismos. El pensamiento filosófico de nuestros días ha insistido en la consideración del hombre individual. Su preocupación es, sin duda, razonable; mas si hay motivos que en algún sentido justifiquen que el hombre sea el objeto central del filosofar, no puede haberlos para que se filosofe considerándole como centro absoluto de todo ser. ¿Dónde estaría entonces el fundamento de ese mismo ser humano? No nos extrañará que en un pensamiento que en gran parte ha prescindido de Dios, y en que las cosas no tienen otro sentido que el que les da su referencia al ser y actuar del hombre, se trate de buscar el más radical apoyo—el fundamento del fundamento—en la libertad humana [1], sin la cual el hombre no tendría carácter de tal.

Santo Tomás no hubiera procedido de otra manera si su sistema no se sustentara más bien en una concepción teocéntrica y, sobre todo, si no anclara en firmes principios metafísicos. Porque ésta es precisamente la más grave acusación que debe hacerse a algunas de las corrientes filosóficas contemporáneas, y muy especial a las de tipo existencialista, a saber, que han moralizado la filosofía en su totalidad. Por ello, sus pretensiones ontológicas devienen insatisfactorias o imposibles. Y al mismo tiempo—paradójicamente—, la moral, que ha pretendido usurpar su puesto a la metafísica, pierde su propia base de sustentación. «En efecto—dirá Sartre—, todo está permitido si Dios no existe, y, por consiguiente, el hombre está solo y abandonado, puesto que no encuentra, ni en sí ni fuera de sí, una posibilidad a que agarrarse» [2]; la libertad se convierte ella misma en un *vacío* que nada puede fundar.

Estas breves consideraciones nos ayudarán a colocar en su justo puesto la concepción tomista de la libertad humana. Y adviértase que Santo Tomás no le concede menos importancia de la que luego haya podido otorgársele; la priva, eso sí, del carácter de absoluta radicalidad ontológica, con lo cual, al mismo tiempo, salva su posibilidad y su eficacia. Se preocupa del problema con insistencia y detenimiento; en las principales de sus obras dedica amplias cuestiones a su estudio [3].

Toda la dimensión ética de la conducta humana, las relaciones políticas, jurídicas, etc., suponen, efectivamente, la libertad como fundamento, lo cual no quiere decir que ella misma no esté a su vez fundamentada: en la misma naturaleza racional del sujeto, por una parte, y en Dios como causa extrínseca, por otra [4].

Solamente aquellas acciones son humanas con propiedad y merecen, por consiguiente, la consideración del filósofo y del teólogo—afirma Santo Tomás al iniciar la segunda parte de la *Suma Teológica*—

---

[1] En algunos de los más notables representantes del existencialismo (Heidegger y Sartre por ejemplo) puede advertirse una coincidencia muy significativa en estas tres ideas: la insistente preocupación por el hombre individual, la consideración de la libertad como fundamento de todo fundamento y la afirmación de la nada como fin de toda existencia.

[2] SARTRE, *L'être et le néant* (París 1943) p.36.

[3] *De malo* q.6 a.unic.; *De verit.* q.22 et 24; 1 q.83; 1-2 q.13.

[4] 1-2 q.17 a.1 ad 2; *De malo* q.3 a.1 ad 4; q.6; *De verit.* q.24 a.2 et passim.

que proceden de la voluntad libre [5]. Ya en una de sus primeras obras había escrito esta sentencia, que subraya la importancia concedida al libre albedrío en relación con la vida moral: «Ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis invenitur» [6].

A) Existencia de la libertad humana

La existencia del libre albedrío en el hombre es un dato de inmediata evidencia, pues la propia conciencia nos cerciora de ello. El análisis racional puede, no obstante, proporcionar pruebas que confirmen esta íntima experiencia.

Tres motivos alega Santo Tomás en favor de la necesidad de asentir a este hecho: «Dicendum quod absque dubitatione hominem arbitrium liberum ponere oportet. Ad hoc enim *fides astringit*, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel proemium. Ad hoc etiam manifesta *indicia inducunt* quibus apparet hominem libere unum eligere et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens *ratio cogit*, quam quidem ad investigationem liberi arbitrii originem sequentes, hoc modo procedemus» [7]. Adviértase la clara gradación de las razones aducidas (bueno será notar de pasada la fuerza expresiva y gráfica del pasaje); para el punto de vista del filósofo están colocadas en un orden ascendente de importancia: en primer lugar, sólo como criterio extrínseco, el motivo de fe, que al creyente le constriñe; luego los indicios que una observación inmediata de la conducta humana sugiere, y finalmente la prueba de razón, que habrá de basarse en la consideración del origen del libre albedrío. En los lugares en que el Santo habla a la vez como teólogo y filósofo seguirá insistiendo en el triple carácter de la prueba [8]. En la *Suma contra los gentiles*, obra, como es sabido, de carácter propiamente filosófico, insistirá, en cambio, únicamente en la argumentación de tipo racional. He aquí los puntos fundamentales de su desarrollo: partiendo de la definición aristotélica de que es libre el que existe por sí mismo y no depende de otro [9], examina sucesivamente los distintos seres en que puede registrarse alguna actividad o movilidad.

Será condición indispensable para la afirmación del libre albedrío que el sujeto sea propiamente dueño de su acción. Y no lo será si no es principio de ella o si no es su juez para arbitrar sobre el momento o la dirección en que haya de ponerla; en otras palabras, si no está exento de toda imposición con respecto a su principio y a su término inmediato. Por esto carecen de libertad los seres naturales que no tienen en sí mismos la causa de su movimiento, sino en otro ser que los impele a él violentamente, o aquellos otros que, aun obrando en virtud de un principio formal que les es propio, siguen necesariamente la inclinación impuesta por su forma natural o aprehendida. Están en este caso los animales irracionales; de ellos afirma Santo Tomás

---

[5] I-2 q.1 a.1.
[6] *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.2.
[7] *De verit.* q.24 a.1.
[8] Puede leerse el interesante texto de la cuestión disputada *De malo* (q.6 a.unic.): «Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum... Haec autem opinio est haeretica... Est etiam enumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis».
[9] Aristoteles, *Metaph.* 1 c.29 (BK 982b25).

que se mueven a sí mismos, pero no por sí mismos [10]. Esto basta para explicar la espontaneidad de sus movimientos e incluso permite atribuirles un cierto modo de libertad, aunque no libre albedrío [11]; su juicio está por naturaleza determinado, porque proviene «ex naturali aestimatione non ex aliqua collatione» [12]; por eso mismo, la determinación persiste en su apetito, pues «toda la razón de libertad depende del modo de conocimiento» [13].

En este mismo principio se apoya la principal argumentación en favor de la libertad humana: «Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet». A una forma natural individuada y, por tanto, determinada por la materia, sigue necesariamente una inclinación también determinada; a una forma conocida con sus caracteres concretos y singulares debe seguir una actividad en la que tampoco es posible la deliberación. El hombre, como ser intelectual, conoce formas universales, esencias indeterminadas; mas el movimiento y la acción nunca tienen tales caracteres, sino que se refieren siempre al singular concreto. Al aplicar, pues, esta concepción universal a la operación, hay una multiplicidad de posibilidades indefinidas: «Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium» [14].

«Tres cosas concurren en nuestra operación, a saber, el conocimiento, el apetito y la operación misma» [15]; poseer un dominio sobre ésta exige, por consiguiente, regir la propia apetición y, por ello, también ser dueño del mismo conocimiento o juicio en que se funda: «Sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent» [16]. Y en otro lugar, aún con mayor precisión: «Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare» [17]. Mas esto sólo es posible a una potencia intelectual capaz de reflexionar sobre sí misma; por consiguiente, sólo a los seres dotados de razón [18].

Habrá todavía que examinar hasta qué punto este albedrío sea absoluto, cuáles son sus implicaciones, su último fundamento, su esencia. Múltiples cuestiones, que requerirán análisis sucesivos y retorno sobre las conclusiones anteriores para someterlas a nueva consideración.

B) Significado y ámbito de la libertad humana

Intentemos acercarnos a una noción precisa del libre albedrío. Ante todo, debemos hacernos con Santo Tomás esta pregunta: ¿A qué está haciendo referencia esa designación, a un acto, un hábito o una potencia? Normalmente damos ese nombre a un cierto acto que es ejecutado sin coacción interna o externa. Tal denominación es,

---

[10] *De verit.* q.24 a.1.

[11] «Sunt igitur animalia arrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii» (*Cont. Gen.* 2,48).

[12] *De verit.* q.24 a.2

[13] Ibid.

[14] *Cont. Gent.* 2,48.

[15] *De verit.* q.24 a.2.

[16] *Cont. Gent.* 2,48.

[17] *De verit.* q.24 a.2.

[18] «Unde secundum aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine (inter omnia animalia); unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur» (*De verit.* q.24 a.2).

desde luego, legítima, aunque no del todo satisfactoria, porque si sólo el acto fuera libre no lo sería el hombre en todo momento, ya que no siempre está de hecho actuando [19].

Por otra parte, es imposible que se trate de un hábito, porque éste, si fuera natural, implicaría una inclinación necesaria a la acción, y si no lo fuera, habría que admitir que la libertad no es algo que al hombre le compete por naturaleza. Mas éste es un concepto que conviene subrayar si se quiere entender el problema en su raíz: naturaleza y libertad no son dos términos o dos principios opuestos y excluyentes, como ha sido común considerarlos a partir de la escisión producida por Kant [20]. Naturalismo e historicismo han estado en este sentido igualmente equivocados: el hombre no es sólo naturaleza ni sólo libertad. Ni tampoco es, por una parte, lo uno, y por otra, lo otro.

Lo que debe afirmarse, por consiguiente, es que la naturaleza humana—y la de todo otro ser inteligente—*es* libre. Y, consecuentemente, que para él no es distinto ser y poseer libertad. Esto se ha destacado en la filosofía contemporánea con insistencia [21]; pero en ello había ya reparado Santo Tomás de Aquino: «Hoc enim est *naturale homini*, quod sit liberi arbitrii» [22]. Y concluye la demostración de que el libre albedrío no es un hábito, sino más bien una potencia: «*Contra naturalitatem* autem eius est quod sit habitus non naturalis» [23]. Como potencia, el libre albedrío se identifica con la voluntad, pues a la misma facultad debe pertenecer la apetición del fin y de los medios a él conducentes: «Unde eiusdem potentiae est velle et eligere et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una» [24]. De nuevo esto nos da pie para insistir en el carácter natural de uno y otra: «La naturaleza y la voluntad están ordenadas de tal manera, que la misma voluntad es una cierta naturaleza, porque todo lo que se encuentra en las cosas se considera como una cierta naturaleza» [25].

Esto nos permite dar un paso más en la precisión de nuestros conceptos: voluntad y libertad coinciden en cuanto potencias, mas esto no impide una distinción posible entre sus actos. «El acto o movimiento de esta potencia—dice expresamente Santo Tomás—, que también se llama voluntad, en ocasiones es natural y necesario; por ejemplo, respecto de la felicidad; otras veces, en cambio, proviene del juicio libre de la razón y no es ni necesario ni natural... No obstante, también la misma razón, principio de este movimiento, es natural» [26]. Nada más necesitamos para poder afirmar que ninguna acción conforme a la naturaleza de un ser inteligente es contraria a su libertad, aunque no nos sea lícito establecer que sea siempre una acción libre: el ámbito de la voluntariedad es más amplio que el del libre albedrío; abarca toda la esfera del apetito racional—«sic se extendit et ad finem et ad ea quae sunt ad finem» [27]—, mientras que la libertad solamente es posible respecto a los medios [28]. Por consiguiente, todo sujeto que posea voluntad es, por naturaleza, libre, aunque no siempre obre libremente. Conviene tener en cuenta estas observaciones

[19] I q.83 a.2 ad 1; cf. *De verit.* q.24 a.1.
[20] KANT, *Kritik der Reinen Vernunft*, B XXVIII-29.
[21] Sartre lo expresó en una frase que ha hecho fortuna: «El hombre es necesariamente libre». Desde supuestos más hondos que los del filósofo existencialista, Xavier Zubiri ha recalcado repetidas veces esta misma idea en sus cursos privados.
[22] I q.83 a.2.
[23] Ibid.
[24] I q.83 a.4.
[25] *De verit.* q.22 a.5.
[26] 3 q.18 a.1 ad 3.
[27] 1-2 q.8 a.2.
[28] I q.83 a.4.

para interpretar exactamente algunos pasajes de Santo Tomás que de otro modo podrían prestarse a confusión; no hay duda alguna de que para él la libertad supone elección y se refiere únicamente a los medios, porque sólo respecto a ellos el asentimiento no es necesario. Sin embargo, encontramos expresiones como ésta: «La voluntad apetece libremente la felicidad aunque la apetezca de modo necesario. De igual manera, Dios se ama a Sí mismo libremente aunque se ame necesariamente» [29].

¿Quiere decir esto que se dé de hecho el ejercicio de la libertad cuando, sin embargo, se obra impelido por una necesidad? Evidentemente, no; no podemos optar frente a lo que necesariamente se nos impone; pero si esta imposición no es extraña, sino exigida por la naturaleza misma, lo realmente contradictorio e impensable es que pudiéramos oponernos a ella: cuando la aceptamos o mientras obramos bajo su influjo—puesto que lo hacemos en virtud de una naturaleza que es esencialmente libre—, seguimos poseyendo libertad, aunque actualmente no la pongamos en ejercicio. Por eso, entre el acto libre y el necesario no hay contradicción, sino compatibilidad, aunque uno y otro no puedan ser confundidos: «naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, *libertati voluntatis non repugnat*» [30]; «necessitas autem naturalis *non aufert libertatem voluntatis*» [31].

No todo acto voluntario es, pues, por ese mismo hecho, acto libre, si bien ninguno lleva consigo la negación de la libertad. De aquí podemos deducir algunas consecuencias importantes:

1.ª Lo voluntario no se opone a lo necesario, sino sólo a lo violento; en cambio, el acto libre exige igualmente carencia de coacción y de necesidad.

2.ª Hacia el último fin nos dirigimos en virtud de una tendencia natural e inamovible de la naturaleza, y, por tanto, con respecto a él no podemos elegir, como tampoco podemos elegir entre ser o no ser libres: por una misma razón somos necesariamente libres y tendemos necesariamente a la felicidad.

3.ª La libertad se refiere, pues, propiamente a los medios, y sólo en cuanto éstos se presentan con cierta indiferencia para lograr un fin ulterior. No sería, por tanto, libre el acto de un sujeto que, debiendo tender necesariamente al fin, no tuviera más que una posible vía para su consecución [32].

4.ª Para que el acto libre se verifique se requiere en el sujeto una previa capacidad cognoscitiva, en virtud de la cual pueda comparar y discriminar entre los distintos bienes o medios que se ofrecen como posibles.

---

[29] *De potentia* q.10 a.2 ad 5. Afirmaciones que parecen contrarias a éstas son frecuentísimas. Así, por ejemplo, encontramos: «liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus... Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum» (*1 q.19 a.10*). «Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem» (*Cont. Gent.* 1,88).

[30] *De potentia* q.10 a.2 ad 5

[31] 1 q.82 a.1 ad 1.

[32] El sujeto no tendrá, por lo menos, libertad de elección respecto al medio a seguir, pero disfrutará, en cambio, de libertad de ejercicio en cuanto que en cada momento concreto posee suficiente indeterminación para decidir la realización o suspensión del acto, la intensidad o el tiempo de su posición.

C) Esencia y formas de la libertad humana

Cuanto hemos dicho hasta ahora nos permite señalar el acto de elección como el propio y constitutivo del libre albedrío: «Proprium liberi arbitrii est electio... Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet» [33]: ¿Qué es, por consiguiente, la elección? Santo Tomás la enumera como el primer acto de la voluntad con respecto a los medios [34]. Sin embargo, apenas inicia su estudio, afirma taxativamente: «La palabra elección expresa algo relativo a la razón o entendimiento y algo relativo a la voluntad» [35]. El Santo ha dedicado especial interés a esta cuestión, y no nos es difícil seguir su pensamiento para ir perfilando más exactamente la intervención de ambas potencias [36]. Por parte del entendimiento se requiere el consejo mediante el cual pueda juzgarse qué ha de ser preferido; por parte de la voluntad, la aceptación de lo que es propuesto por el entendimiento [37].

Debe anotarse, pues, una procedencia del acto cognoscitivo sobre el apetito, en cuanto la voluntad tiende a un objeto según el orden establecido por la razón; mas precedencia no significa preeminencia. Desde este punto de vista, más bien debería decirse lo contrario: «... sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis» [38]. En efecto, la elección recae propiamente sobre los medios ordenados a un fin, y, por consiguiente, el bien—objeto propio de la apetición—es lo que substancialmente la especifica. Sin embargo, la intervención de la inteligencia no es meramente accidental en el sentido de que pueda o no ser requerida: «En los actos del alma—ha escrito Santo Tomás a este propósito—ha de considerarse que el acto que es esencialmente de una potencia recibe la forma y la especie de otra potencia o hábito superior... Así, pues, aquel acto por el cual la voluntad tiende a algo que se le propone como bueno, en cuanto que está ordenado por la razón al fin, es materialmente de la voluntad y formalmente del entendimiento» [39]. Quiere decirse que para que el acto de elección recaiga sobre un bien y en este sentido sea atribuido esencialmente a la voluntad, es preciso que esa formalidad de bien sea antes descubierta y ofrecida por la inteligencia. La conclusión que debemos establecer puede, por consiguiente, ser ésta: «La elección es un acto de la voluntad no de manera absoluta, sino en cuanto dice orden a la razón, puesto que en la elección se manifiesta aquello que es propio de la razón, es decir, relacionar una cosa con otra o *preferir*» [40].

Debe destacarse con especial cuidado esta intervención simultánea de inteligencia y voluntad en el acto libre, porque, en último término, es el ser espiritual íntegro quien está dotado de libertad, y no sólo alguna de sus partes. Es más, en el caso especial del hombre, que, siendo espiritual, es a la vez corpóreo, el libre albedrío le pertenece, es cierto, en virtud de estar dotado de un alma racional; pero le per-

[33] I q.83 a.3.
[34] I-2 q.13 pról.
[35] I-2 q.13 a.1.
[36] Véanse, sobre todo, *De verit.* q.22 a.15; *De malo* q.6; I-2 q.13
[37] I q.83 a.3.
[38] Ibid.
[39] I-2 q.13 a.1.
[40] *De verit.* q.22 a.15.

tenece a todo él y es exigido, en un cierto grado y con peculiares características, por la condición completa de su naturaleza. En este sentido, sus tendencias psicosomáticas no son un estorbo, sino una condición para su ejercicio libre; hay, efectivamente, una honda vinculación entre tendencia e intencionalidad.

Si pretendemos analizar un poco más profundamente el influjo de voluntad y razón en el acto libre, debe tenerse muy presente el significado que con anterioridad hemos señalado para él: el apetito sigue, en general, al conocimiento; pero el apetito libre—que se refierè siempre a los medios—, a un especial acto cognoscitivo que le presenta un determinado bien como conveniente a su fin: «Non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem» [41]... «Obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia quorum est actus, sequitur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum» [42]. Es, por consiguiente, exigido un juicio sobre el caso particular que, por comparación a una norma universal e invariable, decida sobre su conveniencia actual para el fin. No está la libertad en ese primer principio que enuncia una regla de absoluta necesidad y que, por tanto, no puede dejar de aceptarse. Ni está propiamente en el acto, que sigue al apetito inmediatamente, si no es impedido [43]. La acción se dice libre en cuanto lo es el juicio de que directamente depende. Es en éste en el que en realidad se asienta la elección y en el que, por eso, está la más inmediata raíz del libre albedrío. En tal caso deberá el hombre ser plenamente dueño de él, gobernarle sin ninguna extraña imposición.

Esto sólo es posible en cuanto está dotado de una capacidad reflexiva para juzgar sobre ese mismo juicio: «Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis quae super actum suum reflectitur et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta» [44].

Henos aquí abocados a una importancia de la razón en el libre albedrío que en principio nos parecía insospechada. Ella es, en efecto, el fundamento y la causa de la libertad: «radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio» [45]; «necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est» [46]. No es que a la nueva luz de estas conclusiones deban cambiarse los anteriores puntos de vista, pero sí ayudan a precisarlos: la elección es esencialmente acto de la voluntad, en cuanto tiene como objeto un cierto bien o algo que se ofrece como tal en orden a un fin último. Pero la indeterminación que ante aquél posee se fundamenta en el hecho de que la inteligencia puede descubrir varios objetos en que la razón de bien se salva simultáneamente y no se impone por necesidad en ningu-

[41] Ibid.
[42] *De malo* q.6.
[43] *De verit.* q.24 a.1 ad 1: «Et ideo homo non dicitur liber suarum actionum, sed liber electionis quae est iudicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat».
[44] *De verit.* q.24 a.2.
[45] 1-2 q.17 a.1 ad 2.
[46] 1 q.83 a.1

no de ellos: «Ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit» [47]. Ahora bien, «la voluntad puede libremente dirigirse a diversos objetos solamente en cuanto la razón es capaz de tener diversas concepciones del bien» [48]. Unicamente cuando el objeto de la consideración intelectual fuera el bien absoluto y éste clara y concretamente aprehendido como tal, la indeterminación quedaría abolida; entonces justamente no hay lugar para el libre albedrío. Pero, siempre que se trate de objetos en que el bien se dé de modo relativo, la inteligencia queda indeterminada ante ellos y es en virtud de su juicio libre como considera *hic et nunc* más aceptable uno u otro.

Una vez puesto este último juicio prudencial, no hay lugar para la indeterminación y, por consiguiente, para la libertad; el apetito debe seguirse obligatoriamente. No se trata de que la inteligencia, en virtud de su discernimiento sobre la relativa bondad de varios objetos o actos, ofrezca un cúmulo de posibilidades a la voluntad, que elegirá una de ellas guiada por el azar o el capricho: el apetito sigue y se adhiere al juicio último intelectual. Es en éste donde de nuevo debemos intentar hallar la indeterminación. ¿En qué se funda la razón para establecer este último juicio práctico más bien que otro? Indudablemente no ha de carecer de algún motivo; mas si éste es tal que de antemano imponga el resultado, habremos caído de nuevo en el determinismo.

Santo Tomás ha hecho una clasificación esquemática de estos «motivos» que *explican* en cierto sentido, aunque sólo de un modo general, la resolución aceptada: en primer lugar, la preponderancia objetiva de un medio con respecto al fin perseguido; en segundo término, la mayor consideración de una circunstancia debida a un influjo interior o exterior; finalmente, la disposición misma del sujeto, «quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei» [49].

Ninguna de estas condiciones, que deberán ser tomadas en cuenta en el análisis de los límites de la libertad humana, la suprimen. El mismo Santo lo indica inmediatamente: se trata de disposiciones sobre las que la voluntad sigue teniendo dominio más o menos eficaz según los casos; y así, aunque es verdad que de distinto modo obra el que está airado que el pacífico, no es menos cierto que siempre le cabe al primero la posibilidad de aquietar su ira y juzgar serenamente [50].

Para aclarar debidamente este aspecto es preciso insistir en la ya clásica distinción entre libertad de ejercicio y de especificación. Una facultad puede ser movida por parte del sujeto y por parte del objeto, o mejor, puesto que uno no se moverá sin el otro, es desde este doble punto de vista desde el que puede ser considerado el acto de tal facultad. Al primer tipo de inmutación se refiere el ejercicio, «es decir, al hecho de obrar o no obrar, o de obrar con más o menos intensidad»; al segundo, que se caracteriza por hacer esto más bien que lo otro, la especificación. El ejercicio proviene del agente, que siempre es guiado por un fin; la especificación depende de la forma. «Ahora bien, si consideramos los objetos de la voluntad y el entendimiento, encontraremos que el objeto de éste es el primer principio en el orden de la causalidad formal, pues su objeto es el ser y la verdad;

[47] *De malo* q.16 a.5.
[48] I-2 q.17 a.1 ad 2.
[49] *De malo* q.6.
[50] Ibid.

en cambio, el primer principio en el orden de la causa final es el bien, objeto de la voluntad, bajo el cual se comprenden todas las formas aprehendidas; de donde se sigue que el mismo bien, en cuanto se considera como una forma inteligible, esté contenido en la verdad como una verdad más, y ésta, en cambio, en cuanto es fin de la operación intelectual, está contenida en el bien como un bien particular [51]. De aquí se deduce—continúa argumentando el mismo Santo Tomás—que el primer principio que mueve las facultades espirituales desde el punto de vista de la especificación es siempre la inteligencia, y la voluntad, en todo caso, la que mueve primeramente en el orden del ejercicio, incluso en lo que atañe al conocer.

Bajo uno y otro aspecto habrá de advertirse que esa acción no se realiza bajo el imperio de una necesidad y que, por tanto, hay lugar para el libre albedrío; en cuanto se refiere al ejercicio, es claro que la voluntad se mueve a sí misma y es capaz de pasar de la volición de un objeto a la de otro; mas esto siempre lo hace ateniéndose a un consejo [52]. Pero este consejo no tiene la fuerza de una demostración impositiva, sino que deja siempre un margen a la indeterminación, que excluye la necesidad: «Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex neeessitate voluntas seipsam movet» [53].

Por parte de la especificación del acto estamos también fuera de toda determinación, a no ser cuando se trate de la volición de un objeto en quien todos los bienes particulares confluyan, cosa que nunca ocurre en el plano de los medios o de los fines no últimos. En este caso, lo que se apetece es un bien en cuanto concretamente conveniente, es decir, un bien que admite otro u otros frente a él, elegibles por otras razones o desde otro punto de vista [54]. El libre albedrío queda, pues, salvado en este caso. Pero incluso en cierta manera, cuando el objeto se nos ofrece como bien perfecto: los actos mismos de querer o entender son bienes particulares, y por eso le es al hombre posible ponerlos o no. Objetivamente, la felicidad no puede por menos de ser deseada, supuesto que algo se desee; pero el hombre es capaz de suspender, aun respecto de ella, el ejercicio de su acto. «Así, pues —concluye Santo Tomás—, la voluntad se mueve necesariamente por parte del objeto respecto de algunas cosas, mas no respecto de todas; en cambio, por parte del ejercicio nunca se mueve necesariamente» [55].

Nuestra última observación nos hace pensar en que la inteligencia en ningún caso es capaz por sí misma de imponer necesidad a un acto voluntario. Ni tampoco, en rigor, de explicar la indeterminación que la libertad supone: sólo porque queremos, pensamos en este o en aquel objeto. Consecuencias análogas podríamos obtener de la conclusión establecida pocas líneas más arriba al fijarnos en el acto voluntario desde el punto de vista del ejercicio: al hablar entonces de la voluntad en cuanto motora del acto—y, por tanto, en un aspecto ajeno a la especificación, que depende de la inteligencia—, ha sido

---

[51] Ibid.

[52] Ibid.: «Ex hoc enim quod vult sanitatem *incipit consiliari* de his quae conferunt ad sanitatem, et tandem *determinato consilio*, vult accipere potionem».

[53] Ibid.

[54] «Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necesitate movebit etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis velle eius oppositum» (*De malo* q.6).

[55] *De malo* q.6. Se entiende fuera de la visión beatífica.

preciso introducir de nuevo la acción «consiliatriz» de ésta. Reaparece, por consiguiente, la implicación de facultades con un carácter al parecer contradictorio, ya que ambas requieren previamente la actuación de la otra. Esto no debe asombrar a quien haya comprendido los principios de la antropología tomista, en la que la unidad substancial y funcional es un postulado básico y con un poder operativo constante: nunca es sola la inteligencia quien obra, ni sola la voluntad, ni en rigor es una la que lo hace con anterioridad a la otra; más bien lo que debe afirmarse es que una no actúa sin la otra, como tampoco el cuerpo sin el alma o viceversa. Las distinciones que se hacen tienen solamente un valor analítico y explicativo. La acción es propiamente recíproca: «Sic ergo voluntatem accipiendi potionem *praecedit consilium* quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari»; «necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium et consilium praecedat actus voluntatis» [36].

En esto no hay contradicción, ni siquiera una seria dificultad, ya que se da una síntesis operativa entre ambas potencias que pueden reflejarse sobre sí mismas y una sobre la otra. En este mismo pasaje recuerda por eso Santo Tomás la sentencia aristotélica que esclarece el problema desde su raíz: «Voluntas in ratione est». De aquí que el libre albedrío, como potencia, sea a la vez una y múltiple y, como acto, pueda definirse «liberum de voluntate iudicium» [37].

Mayor inconveniente se plantea desde otra perspectiva: si esta precedencia recíproca se piensa en el orden temporal o si se pregunta por el principio primero de su movimiento, es claro que la causalidad mutua nada explicaría: o bien habría que suponer una serie infinita de alternativas que dejaría inexplicado cualquier acto concreto, o bien caeríamos en contradicción. Así planteado el problema, hay que acudir a Dios como causa primera de nuestro ser y de nuestra actividad; de la libre, no menos que de cualquier otra. Sin la recurrencia a Dios, la dificultad señalada sería suficientemente grave para anular toda posibilidad humana de obrar. Mediante su causalidad creadora, que respeta siempre las naturalezas de las criaturas, la libertad humana, lejos de ser anulada, encuentra su última explicación: «Aquello que primeramente mueve a la voluntad y al entendimiento es algo superior a ambos, es decir, Dios, el cual, moviendo todas las cosas según la naturaleza de éstas..., actúa también sobre la voluntad según su propia condición libre» [38]. En efecto—dirá en otra parte Santo Tomás—, «el libre albedrío no requiere que el agente sea causa de sí mismo, como para que uno sea causa de otro tampoco se exige que sea la causa primera. Dios es la causa primera que mueve a las demás, así naturales como voluntarias. Y como en aquéllas no impide que sus actos sean naturales, así, al mover las segundas, no anula su voluntariedad, sino que, al contrario, se la otorga, pues siempre obra de acuerdo con sus propiedades» [39].

[36] Ibid.
[37] *In Sent.* 2 d.24 q.1 a.3.
[38] *De malo* q.6.
[39] 1 q.83 a.1 ad 3.

D) Caracteres de la libertad humana

Se piensa a menudo en la libertad como un privilegio del hombre. Lo es, en efecto, en un cierto sentido que luego analizaremos; pero por de pronto esto no debe sugerirnos que se trate de una realidad substantiva, independiente, sobrepuesta a la naturaleza o bien conseguida como resultado de una persecución en su búsqueda. Es, ante todo y sobre todo, una propiedad de la naturaleza misma, que le compete en cuanto tal y que tiene iguales implicaciones que ella; por ejemplo, la de ser limitada y accidentalmente modificable. Ya lo hemos dicho anteriormente: el individuo humano no es libre por un motivo distinto del que le hace ser hombre. En cuanto es un ser inteligente, mas no pura inteligencia, sino, a la vez, sujeto material, es libre, y lo es de un cierto modo. «Ubicumque est intellectus est liberum arbitrium», ha dicho Santo Tomás [69]. Esta es la primera observación que conviene tener presente: se es libre en cuanto se es inteligente y justamente en la medida en que se es. A Dios, al ángel, les compete—como al hombre—la libertad; pero en grado diverso, como diversa es su capacidad intelectiva e incluso en forma esencialmente distinta, porque así lo es el modo de su inteligencia.

Esta es otra consideración que conviene subrayar con cuidado: Dios y el hombre coinciden en ser libres, pero no en la manera de serlo. Con frecuencia se olvida esta verdad y se hacen transposiciones indebidas, pretendiendo, verbigracia, dotar del carácter de absoluteidad al libre albedrío humano.

En el hombre, la libertad está haciendo referencia a una limitación constitutiva a su carácter contingente: elige entre bienes renunciando, cercenando para siempre posibilidades que no volverán a estar en su mano; es capaz de preferir entre medios precisamente porque no posee desde siempre el fin último que colmará su perfección y su ser. Dios no podría elegir de esta manera, porque no es posible que, a través de sus actos, intente alcanzar un bien del que carezca. La necesidad no puede por eso oponerse al libre albedrío, como algo menos a algo más perfecto; no es mayor testimonio de excelencia el hecho de que estemos indecisos ante los bienes particulares que el que nos sintamos atraídos irresistiblemente hacia un bien universal. Dios, como ser perfectísimo, se ama necesariamente a sí mismo; el Padre engendra necesariamente al Hijo, y necesariamente procede el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Desde esta perspectiva, la determinación supone, respecto a la indeterminación, actualidad frente a potencia, ser frente a capacidad de ser. Pero si la determinación no viniera de los principios propios de la naturaleza, sino de algo inferior a ella; por ejemplo, si la voluntad divina tuviera una inclinación necesaria a los seres distintos de sí mismo; si el hombre fuera en su acción determinado por leyes meramente físicas o biológicas, entonces tal necesidad supondría una limitación por debajo de la entidad propia de su ser.

Por consiguiente, para el hombre el libre albedrío significa, por una parte, un privilegio, en cuanto sólo mediante él le es dado superar la radical indigencia de su ser, y alude, por otra, a esa misma condición indigente de su naturaleza. Algo semejante hubimos de afirmar

[69] *I-2 q.59 a.3.*

al referirnos al carácter sucesivo y racional de su actividad intelectual: su grandeza en este aspecto era una constatación simultánea de pobreza. El hombre está en el ápice de todos los seres naturales, separado por una distancia inconmensurable, porque es, a diferencia de ellos, racional. Pero, a su vez, por eso mismo—«ratio est ex defectu intellectus»—ocupa el grado ínfimo entre los seres intelectuales. Que esto mismo nos revela la libertad es tanto más claro cuanto que ella se funda precisamente en la razón. Santo Tomás ha señalado agudamente la analogía entre ambos procesos: «En la misma proporción en que están el entendimiento y la razón en la aprehensión intelectiva están respecto al apetito la voluntad y el libre albedrío... Entender implica la simple percepción de algo...; raciocinar, en cambio, adquirir un conocimiento en función de otro... Igualmente, querer es, sin más, un apetito de la naturaleza racional...; elegir es apetecer algo en cuanto se presenta como medio útil para la consecución de un fin» [61].

De nuevo se nos patentiza que la natural determinación de la voluntad en adherencia obligada a su fin supera tanto a la libre elección de los medios cuanto la simple inteligencia a la razón. No nos extrañará por eso que, al indagar las bases ontológicas en que el libre albedrío humano se sustenta, Santo Tomás aluda a su condición de creaturidad, a su procedencia ex nihilo: «eo quod cum sit ex nihilo flexibilis est» [62]. La criatura racional posee determinación en sus acciones respecto del bien precisamente porque ella misma es un bien particular, una actualidad transida de potencia [63].

La limitación que este carácter potencial impone al libre albedrío no está sólo en el fundamento de su existencia, sino también en el ejercicio de cada uno de sus actos concretos.

Nada hay absoluto en el hombre, ni, por consiguiente, su misma libertad. Esta existe dentro de un cierto ámbito; en diversos grados y en muchos aspectos, condicionada ella misma por circunstancias internas o externas al sujeto. Lo cual no supone una negación, sino simplemente el reconocimiento de su finitud. La situación no nos determina, pero nos afecta; todas las acciones propiamente humanas son libres, pero no todo en ellas lo es. Zubiri lo expresó en una frase muy precisa: el hombre está en *situación de libertad*, lo que quiere decir que es libre en todo caso, pero que lo es dentro de una esfera que lo encuadra y desde una situación en que se encuentra circunscrito.

El propio Santo Tomás se ha cuidado de señalar de un modo general ciertas barreras, más allá de las cuales no es permitido llevar el acto humano de elección. En efecto, podemos elegir sólo entre cosas posibles, convenientes para un fin, particulares, y aun entre ellas, sólo en cuanto puedan ser objeto de nuestra actividad [64]. Pero todavía más: incluso en tales casos, el ejercicio concreto de nuestro acto libre se halla en gran medida favorecido por varias causas que contribuyen a dirigirle en una dirección más bien que en otra: «Ex nativitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio... per

---

[61] I q.83 a.3.

[62] *De verit.* q.24 a.1 ad 16.

[63] «Creatura vero quaelibet cum in natura sua habeat permixtionem potentiae est bonum particulare. Quae quidem permixtio potentiae ei accidit propter hoc quod est ex nihilo» (*De verit.* q.24 a.7).

[64] Cf. I-2 q.13 a.3-6; *De malo* q.6; *De verit.* q.22 a.6 et 15.

quam animam quodammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, secundum quod electio animae rationalis inclinatur ex passionibus, quae sunt in appetitu sensitivo, qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones. Sed ex hoc nulla necessitas inducitur eis ad eligendum; cum in potestate animae rationalis sit accipere vel etiam refutare passiones subortas. Postmodum vero homo efficitur aliqualis per aliquem habitum... Et ex hoc habitu efficitur quod homo efficaciter appetat finem consonum illi habitui. Et tamen ille habitus necessitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit» [65].

Se observará cómo, a pesar de la reconocida influencia de las disposiciones corporales o de los hábitos morales, la libertad es salvada incluso cuando constituyen una causa eficaz y suficiente para explicar la acción: «No toda causa, aunque sea suficiente, produce necesariamente su efecto... Así, pues, aquella razón que hace querer algo a la voluntad no la obliga a ello de modo necesario, porque puede la misma voluntad ofrecerle un impedimento, bien rechazando la consideración que lleva a quererlo, bien considerando que aquello que se le propone como bueno no lo es bajo algún aspecto» [66].

Santo Tomás ha defendido siempre con ahinco la libertad humana, pero lo ha hecho con suma ponderación y reconociendo las naturales limitaciones que la afectan. De análoga manera—ya lo hemos visto—hay que interpretar su intelectualismo: *ni en un caso ni en otro* su postura supone la afirmación extremista de una propiedad o de un valor humanos que se sobrestimen por encima de lo que el mismo hombre como tal es. Este es el incontrovertible fundamento que nunca puede olvidarse. Y puesto que el hombre, en su concreta realidad, es contingente y finito, iguales características tendrá cuanto él posea.

Ahora bien, al mismo tiempo es verdad que el sujeto humano, imperfecto por naturaleza, es por naturaleza indefinidamente perfectible. Logrará superar su indigencia mediante el ejercicio de su actividad. Bajo tal perspectiva es como ésta—en sus niveles más altos, sobre todo—cobra un gran sentido positivo, que es preciso subrayar juntamente y aun con más vigor que el de sus limitaciones.

En otro lugar hemos hablado de que el alma humana es emergente sobre la materia en el sentido de que, siendo forma del cuerpo, no se limita a serlo ni sus funciones son únicamente las de otorgar actualidad a aquél; la vida más puramente espiritual del hombre se hace de esta manera posible en cuanto es el mismo hombre quien se plenifica al actualizarse sus potencias más inmateriales. La libertad es igualmente emergente en el doble sentido de brotar de la intimidad misma del ser humano y de significar una cierta preeminencia sobre todas las condiciones materiales en que éste se encuentra realizado. Por eso, la libertad, que no reposa en sí misma, sino en el sujeto, afecta también enteramente a éste: cada uno de sus actos tiene un hondo sentido dinámico en cuanto es influido por los anteriores e influye en los futuros y en todas las condiciones exigidas para su realización. Nuestras mismas tendencias se sienten afectadas por cada nuevo acto libre ejecutado. Cada vez que decidimos entre posibilidades o elegimos sobre el sentido de nuestras acciones, realizamos al pie de la letra una obra decisiva para nuestra vida.

---

[65] *De verit.* q.24 a.1 ad 19.
[66] *De malo* q.6 a.unic. ad 15.

Sería trivial e implicaría incluso una desvalorización de nuestra libertad suponer que usáramos de ella con una especie de antojo omnipotente en la seguridad de que, en cualquier caso, nada cambiará para nosotros por hacer una cosa más bien que otra. Cada acto de libertad compromete nuestra vida e incluso a la libertad misma, que podrá agrandarse o aminorarse, ser prestigiada o envilecida por él.

Este aspecto ha sido destacado por las más recientes doctrinas filosóficas: el yo se define y se realiza por cada acto de decisión. Ser yo—afirma Heidegger—es tomar partido en favor o en contra de ciertas posibilidades. Cobrar conciencia de su situación de libertad es también para Sartre devenir hombre. Eliminemos una corrupción de principio—pues no es sólo exageración expresiva—y podremos aceptar, por lo menos, la fuerza de este testimonio, por lo demás, común en toda la filosofía de hoy, en favor de la *seriedad* que el acto libre supone para la vida humana. No es, en efecto, que el yo *se haga* esencialmente mediante la decisión libre ni que se devenga hombre sólo cuando se llega a tener conciencia de la propia libertad, porque constitutivamente se es hombre y esencialmente se posee libertad antes de que ésta se ejercite o incluso si jamás se llega a ejercitar. Pero si es verdad que accidentalmente (y la accidentalidad no implica en este sentido valoración despectiva) cada hombre deberá llegar a la realización de sus posibilidades y a la consecución de su plenitud entitativa mediante su actividad libre.

Con plena conciencia de esta verdad, Bergson escribía, con cierta amargura, que tomar una decisión es dar al yo su propia configuración; por eso son tan raros los actos de libertad y millones los hombres que se han muerto sin conocer la verdadera libertad [67].

Se ha pensado, en efecto, muchas veces desde el plano moral que la responsabilidad de muchos actos—tal vez de la mayoría—queda disminuída, o en algunos casos anulada, en atención a los motivos que obstruyeron la libertad en su ejercicio. En el terreno ontológico, esta consideración debe ser también tenida en cuenta: tal vez múltiples circunstancias concretas limitan nuestro libre albedrío en cada caso; pero esto no obsta para que, en la medida en que se salve, su repercusión sobre los nuevos actos y sobre el sujeto mismo sea decisiva. Y en la medida en que no se salve—ésta es la seria contrapartida de toda superficialidad—influye también altamente sobre nuestra misma capacidad de obrar con libertad en el futuro.

El hombre es necesariamente libre; pero todavía le resta, por obligación que brota de hondos principios metafísicos, el deber de realizar en cada momento el máximo de su libertad, y precisamente en la más positiva y fecunda de las direcciones, en orden al perfeccionamiento de su ser.

V. La inmortalidad del alma

El tema de la inmortalidad del alma está presente de modo constante en la tradición religiosa de todos los pueblos y en cualquiera de las manifestaciones de su vida cultural. La filosofía de todas las

[67] BERGSON, *Essai sur les donnés immediates de la conscience* (Genève, Skira, 1945) p.130-137.

épocas le abordó con insistencia, tratando de elaborar doctrinas que abonaran y justificaran cada una de las soluciones polares en que han estado siempre divididas las diversas opiniones.

No es intento actual hacer historia del problema ni estudiarle sistemáticamente de una manera exhaustiva. Interesa aquí analizar su planteamiento y la validez de su solución en la obra de Santo Tomás, y concretamente en el presente tratado de la *Suma*, aunque sin eludir una ligera referencia histórica, pues solamente así se podrá comprender el sentido y alcance de su argumentación.

Bien sabido es que Platón fué uno de los pensadores que más empeño pusieron en demostrar la inmortalidad del alma humana; pero sus pruebas, aparte el alto valor literario y afectivo, sólo de modo muy accidental son aprovechables, ya que se fundan en presupuestos que pronto hubieron de ser modificados. Toda la calidad dialéctica que llena las páginas del *Fedón* o de los otros *Diálogos* platónicos en que la cuestión es estudiada con un vigor y un entusiasmo ejemplares se fundamenta en un concepto central de su antropología: el alma es una de las ideas eternas preexistente al cuerpo en un mundo inteligible, del que eventualmente es separada para unirse a la materia; tal unión es accidental y pasajera; la muerte la librará de este destierro y la restituirá a su verdadera patria. El hombre es esencialmente su alma, y la vida le pertenece como un atributo connatural y eviterno [1].

La inmortalidad de este modo reclamada es muy distinta de la que supone la idea cristiana de un vida futura imperecedera, que se inició en un momento por un acto de la voluntad creadora de Dios. El razonamiento platónico habrá de sufrir un giro radical e implicar unas dificultades especialísimas cuando cuerpo y alma no sean consideradas realidades independientes, reunidas un tanto azarosa y antinaturalmente, sino como dos principios que se complementan constituyendo una única realidad substancial.

Este tránsito de una a otra idea, y, por consiguiente, la progresiva complicación del problema, puede seguirse con cierta precisión en el pensamiento de su propio discípulo Aristóteles. En la etapa platónica de su juventud—la división convencional de la vida del Filósofo en tres períodos se acepta comúnmente a partir de la obra de Jaeger [2]—sigue, en términos generales, la doctrina del maestro. El alma es una οὐσία que existe antes del cuerpo y a la que la vida pertenece por naturaleza, κατὰ φύσιν; su unión con el cuerpo es penosa, y el destino hubiera hecho bien en librarnos de ella, «puesto que el mejor bien para el hombre sería no haber nacido» [3].

La inmortalidad tiene entonces el sentido de estricta eternidad —ἀΐδιος—, con un significado de persistencia anterior y posterior a la muerte. No obstante, afirma en los primeros escritos esotéricos, no toda el alma goza de inmortalidad, sino su parte superior, el νοῦς, que corresponde al μέρος λογιστικόν platónico, constitutivo de la esencia misma de la persona.

En la etapa de transición, muy matizada de ideas biológicas, el dualismo se atenúa grandemente. El alma no forma con el cuerpo una unidad substancial; se sirve de él como de instrúmento que ma-

[1] Cf. H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons* (Tübingen 1921).
[2] W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín 1923).
[3] Aristóteles, *Frag.* 44. Cf. Rose, *Aristotelis Fragmenta* (Teubner, Leipzig 1886).

neja según sus intereses o como esclavo a quien domina desde su puesto de mando, expresivamente denominado la «*acrópolis del cuerpo*» [1]. Cuerpo y alma ya no son considerados como enemigos en lucha, sino que se adaptan totalmente y constituyen una «comunidad de acción». Sin embargo, el alma mantiene todavía su independencia, al menos en su parte intelectual característica y distintiva del hombre, frente a todos los demás seres naturales, y es precisamente a ella a quien debe atribuirse con pleno derecho la inmortalidad.

En la plena madurez de su sistema, Aristóteles considera al alma forma—*entelequia*—del cuerpo. Como tal, no existe ni subsiste en sí, sino que es el principio de determinación o perfección que con la materia—principio determinable—constituye el ser uno y substancial del hombre.

Es justamente en este momento cuando se plantea un grave problema en torno a la inmortalidad. Si el alma humana se reduce en su totalidad a informar el cuerpo, de modo análogo, aunque en superior grado, a como los otros seres naturales son informados, el hombre entra, como cualquiera de estos objetos, en el pleno dominio de lo *físico* y, como ellos, está sujeto a la invariable ley de la producción y destrucción; por consiguiente, nada en él pertenecerá a un mundo suprasensible e incorruptible. Esta es cabalmente la conclusión que el Filósofo—tan acérrimo partidario de la realidad inteligible como pudiera haberlo sido su maestro—no acepta en modo alguno, prefiriendo enfrentarse abiertamente con todas las dificultades que ello suscite.

Su intento, a partir de entonces, se centrará sobre todo en determinar las relaciones entre la ψυχή y el νοῦς, es decir, en analizar si el alma toda debe ser definida como *entelequia del cuerpo*, y, por tanto, inseparable de él, o si hay algo en ella, alguna función, que le sea exclusiva, porque «si no tiene nada que le sea propio, no será separable del cuerpo» [5].

Ese algo debería ser una actividad o pasión—τι τῶν ἔργων ἢ παθημάτων—. Mas, entre las afecciones o pasiones ninguna se da sin intervención corporal—δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοί εἰσιν [6]—; por el contrario, entre las actividades está precisamente la del pensar, que ha de atribuirse únicamente al νοῦς, definido como una «potencia respecto a la verdad» [7], y que, por ser capaz de abarcar cognoscitivamente todas las cosas, debe ser puro, libre, ἀμιγής, incontaminado de ellas; por eso también separable del cuerpo e incorruptible. «En lo que respecta al intelecto y la facultad teórica, nada es aún evidente; parece que se trate de un género de ser diferente del alma y que sólo él pueda ser separado del cuerpo como lo eterno de lo corruptible» [8].

Con ser todo esto muy insuficiente para comprender plenamente el pensamiento aristotélico en torno a la cuestión que nos ocupa y, sobre todo, para percatarnos de las dificultades con que él mismo hubo de tropezar, y que dieron lugar a interpretaciones contradictorias de su doctrina [9], lo expuesto nos basta para entender en qué forma quedaba planteado el problema a la posteridad, cuáles eran sus

[4] *De part. animal.* 7 (BK 670a23-26).
[5] *De anima* 1,1 (BK 403a10-12).
[6] Ibid. (BK 403a24-25).
[7] Ibid. (BK 404a30-31).
[8] *De anima*, 2,2 (BK 413b24-29).
[9] Una exposición interesante sobre el tema puede verse en el libro de FRANÇOIS NUYENS *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote* (Louvain 1948) p.315.

más graves implicaciones y en qué dirección habrían de orientarse los nuevos argumentos. Al menos nos colocará en la coyuntura en que, desde el punto de vista filosófico, hubo de iniciar sus análisis Santo Tomás de Aquino, que contó, junto con esta valiosa experiencia, con las claras soluciones de la fe y con todo el peso de la tradición cristiana como pauta inequívoca, aunque negativa, de su investigación científica.

En el comienzo de su tratado *De homine,* Santo Tomás se plantea sucesivamente tres cuestiones: se refiere la primera a la incorporeidad; la segunda, a la subsistencia, y la tercera, a la incorruptibilidad del alma humana. Se trata de problemas tan conexos entre sí, que la solución de uno de ellos supone e implica una solución en el mismo sentido de los otros, porque la inmaterialidad de toda substancia espiritual exige la subsistencia e incorruptibilidad, así como ésta la inmortalidad. En definitiva es ésta y la acción lógica lo que el Santo intenta aclarar al hacer por separado este triple análisis.

El estudio de la inmortalidad del alma se hace imposible sin el conocimiento de los conceptos fundamentales acerca de su naturaleza y propiedades. En otro lugar podrá el lector encontrar una exposición suficiente sobre esta cuestión. Por de pronto resulta imprescindible establecer estas tres conclusiones básicas: *a)* el alma es forma substancial del compuesto humano, no estando a su vez constituída de materia y forma; *b)* el entendimiento se diferencia de los sentidos y ejerce su operación independientemente de ellos; *c)* la inteligencia no es una substancia separada y común para todos los hombres, sino singular y propia de cada uno de ellos. Todos los argumentos invocados contra la incorruptibilidad del alma se apoyan, según observó finamente Santo Tomás, en la negación de alguna de estas conclusiones: «Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi interemerunt aliquid praemissorum» [10].

La mayor parte de los argumentos desarrollados o insinuados por Santo Tomás encuentran su fuerza probativa apelando a la naturaleza de la operación intelectual. Ni aun la tradicionalmente llamada *prueba* afectiva constituye una excepción, si se la entiende en toda su profundidad metafísica.

Debe plantearse, por consiguiente, antes de nada, esta cuestión previa: ¿Cuál es el modo específico de nuestra operación intelectual? [11] Ningún otro concepto es más primitivo del alma que el que la describe como principio de todas las operaciones vitales; entre éstas, las intelectuales se nos revelan como peculiares del hombre [12], y de su examen podemos obtener alguna luz acerca de la naturaleza del principio que las origina.

El objeto de nuestro conocer intelectual son las esencias abstractas, las naturalezas universales, en las que toda concreción particularizante ha sido abolida. Es ésta una afirmación que la propia expe-

[10] *De anima* 14.

[11] El lector no tendrá una exacta visión del problema hasta que haya comprendido claramente la doctrina del conocimiento intelectual humano, que en la obra de Santo Tomás, así como en nuestra *Introducción,* es estudiada posteriormente. Esto es debido a que el alma no nos es conocida directamente, sino a través de sus actos y, en último término, de sus objetos. El orden lógico de tratamiento—esencia, propiedades, actos, objeto—es justamente el inverso al que debe seguirse en un proceso de adquisición cognoscitiva. Esperamos, sin embargo, que las indicaciones actuales sean suficientes para seguir la marcha del razonamiento.

[12] «Propria enim operatio hominis, in quantum huiusmodi, est intelligere: per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis» *(Cont. Gent.* 2,79).

riencia atestigua, si bien su clara comprensión exige un minucioso análisis. Frente a las determinaciones que la materia impone a lo sensible, la inteligencia desmaterializa cuantos datos le son ofrecidos por la sensibilidad, percibe relaciones abstractas, ansía la profundidad incualificada del puro ser de las cosas y la infinitud sin término de la totalidad de los seres reales o posibles. De aquí su perpetua aspiración, jamás satisfecha, a conocer, ahondando y extendiéndose infatigablemente en el inexhausto campo de lo inteligible. Parece lógico deducir que una actividad semejante debe ser también inmaterial y ejercida con plena independencia de cualesquiera determinaciones espacio-temporales impuestas por lo sensible.

No es sencillo concordar esas conclusiones gnoseológicas con las que se derivan de otros principios igualmente ciertos que impone la antropología. El camino más obvio para nuestra solución es el que suscita mayores inconvenientes: el alma es, a la vez que principio de la actividad cognoscitiva y esencialmente, forma de un cuerpo; con él constituye una realidad substancial, un único ser. ¿Cómo es posible entonces que su operación sea independiente, que su ser no esté sometido a iguales condiciones y a idéntico fin que el de aquél?

En una dificultad semejante hemos visto debatirse a Aristóteles. Insinuamos también las líneas generales por donde intentó una solución; en todo caso, es muy dudoso que ésta fuera completamente satisfactoria. Santo Tomás se encuentra con igual problema; es preciso ver cómo lo resuelve antes de formular concretamente sus pruebas sobre la inmortalidad, ya que carecerían de consistencia si antes no llega a aclarar estos dos puntos fundamentales: 1) el alma posee una operación y, por consiguiente, un ser independiente de la materia, en virtud de lo cual puede permanecer aunque aquélla se corrompa; 2) esta afirmación se compadece con la doctrina de la unidad substancial del hombre y de la unicidad y singularidad de su forma.

Debe ante todo destacarse que Santo Tomás no concibe la intelección como un fenómeno absolutamente independiente de los sentidos *en su ejercicio;* el hombre no puede adquirir sus ideas, ni siquiera utilizar las anteriormente obtenidas, sin la intervención de las facultades sensoriales internas o externas; en toda su actividad hay una integración de funciones que se opone a cualquier interpretación de *energías* incomunicadas y asépticas. En rigor no es por esto menos impropio decir que es el alma sola quien entiende que afirmar que es ella quien construye o teje [13]. «Potest igitur dici—añade en otra parte—quod anima intelligit sicut oculus videt; sed magis proprie dicitur quod homo intelligit per animam» [14].

Esto significa que, en definitiva, la operación debe atribuirse a aquella substancia en quien la esencia específica se realiza de una manera perfecta y completa; es decir, en nuestro caso, a la persona o hipóstasis y no al alma, que sería sólo una de sus partes [15]. Uno mismo es el principio por el cual el hombre opera y es; el alma, origen de toda la actividad, es ante todo y fundamentalmente forma substancial del hombre; su ser es el ser del compuesto [16]. ¿Cómo

[13] *De verit.* q.19 a.1 arg.1.
[14] 1 q.75 a.2 ad 2.
[15] Cf. 1 q.75 a.4 ad 2.
[16] Léase a este respecto el artículo primero de la cuestión 76. El pensamiento de Santo Tomás no puede ser más explícito: «Necesse est dicere—empieza afirmando—quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis

pensar entonces que sea capaz de acción independiente, separada, espiritual?

Y, sin embargo, el pensamiento de Santo Tomás es clarísimo en este sentido y tan fundamental que no cabría de otro modo hablar de la subsistencia e inmortalidad del alma. «Ipsum igitur intellectuale principium quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus» [17]. Las afirmaciones en este sentido son frecuentísimas y tajantes.

Como ya habíamos observado en Aristóteles, otra vez la fuerza de la lógica nos lleva a conclusiones al parecer contradictorias. La oposición no es más que aparente, aunque sutil el razonamiento que permite percatarse de ello. Santo Tomás mismo se había planteado en una u otra forma esta dificultad; nada mejor que considerar atentamente sus respuestas. El hombre, compuesto de cuerpo y alma—se objeta, por ejemplo, en una ocasión—, constituye un único ser substancial; por consiguiente, o bien el alma no posee un ser propio, y entonces no habrá lugar a pensar en su pervivencia, o, si lo posee, el hombre no pasaría de ser un agregado accidental, por cuanto antes del ser del compuesto tenía existencia completa una de sus partes [18]. He aquí su respuesta literal: «Ad tertium dicendum quod anima esse suum communicat corpori; quod quidem ita acquiritur animae in corpore ut secundum ipsum subsistere possit; quod non est de aliis formis; *et sic ipsum esse animae fit esse compositi*, et tamen manet composito destructo...» [19]

Es, pues, el alma, como forma, quien da el ser al compuesto, y es justamente su propio ser el que se comunica al cuerpo. No hay, por tanto, lugar a hablar de un ser añadido a otro. «Mas, aunque el ser de la materia y de la forma sea uno mismo, no es necesario que la materia se adecue siempre al ser de la forma. Antes bien, cuanto más noble es la forma tanto más sobrepasa en su ser a la materia» [20]. He aquí una afirmación fundamental para nuestro objeto. El alma humana, aun siendo forma del cuerpo, no se limita totalmente a serlo, sino que va más allá de la potencialidad de la materia debido a su eminente perfección sobre ella; no es forma inmersa o inmergida en la materia, sino *emergente* de ella: «Humana anima non est forma in materia corporali inmersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma» [21].

Debe distinguirse en ella cuidadosamente la esencia y la potencia: según aquélla, da el ser a un determinado cuerpo; según ésta, efectúa sus propias operaciones, que pueden ser realizadas sin intervención de ningún órgano corporal, atestiguando de este modo su naturaleza inmaterial [22]. Este era justamente el resultado lógico a que parecía conducirnos el análisis genérico de la acción intelectual.

Es ahora cuando podemos comprender y valorar en todo su alcance la mayoría de los argumentos aducidos en favor de la inmateria-

---

forma». Y más adelante: «Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis».

[17] *Cf. 1 q.75 a.2; De anima a.14; In Sent. 2 d.19 q.1 a.1.*

[18] *Quodl. 10 q.3 a.2 praet.3.*

[19] Ibid., ad 3.

[20] *Cont. Gent. 2,68.*

[21] *1 q.76 a.1 ad 4.*

[22] *Cont. Gent. 2,68-69.*

lidad e incorruptibilidad del alma humana. Nos referiremos a los más principales de entre ellos.

Apenas es preciso señalar—lo aludimos sólo para precisar conceptos—que, dada la simplicidad del alma humana, las conclusiones que en este orden puedan obtenerse acerca de la inteligencia o la voluntad por separado son aplicables sin restricción a la totalidad del alma. Santo Tomás mismo da equivalencia significativa a las expresiones «anima humana», «anima intellectiva», «intellectuale principium», «intellectus», «mens», etc., al menos cuando las utiliza, como en este caso, de un modo general [23].

A) Pruebas basadas en la naturaleza de la operación intelectual

«Es manifiesto que el hombre puede conocer intelectualmente la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para conocer los objetos es preciso no poseer nada de ellos en la propia naturaleza, puesto que lo poseído de este modo impediría conocer las demás realidades. Observamos, por ejemplo, que la lengua del enfermo impregnada de humor bilioso y amargo no puede gustar ninguna cosa dulce, sino que todo le parece amargo. Por consiguiente, si el principio intelectual tuviera una naturaleza corpórea, no podría conocer todos los cuerpos, puesto todo cuerpo posee una naturaleza determinada; es, pues, imposible que tal principio sea cuerpo» [24]. Esta es la formulación textual del más comentado de los argumentos. Aristóteles le había utilizado ya para llegar a la conclusión, un tanto problemática, del *intellectus immixtus*. A juzgar por la insistencia con que Santo Tomás lo repite, con diversidad de matices en la exposición, parece que a ningún otro había otorgado tanta validez e importancia [25]. A pesar de todo, ninguno más debatido aun dentro de la Escolástica [26]. Un principio fundamental apoya la argumentación tomista: la naturaleza potencial del entendimiento en orden a la totalidad de los seres materiales: «Homo autem natum est intelligere formas omnium sensibilium rerum» [27]. Tal afirmación, para nuestro caso, debe admitirse como evidente—«*manifestum* est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum» [28]—, ya que hemos partido del análisis de la operación intelectual, que tiene por objeto precisamente la esencia abstracta de la cosa sensible [29]. Una recta aplicación de la doctrina fundamental del acto y la potencia nos permite asentar esta otra conclusión: nuestro entendimiento, por el hecho mismo de ser potencia respecto de *todos* los objetos corporales, carece de suyo de ellos, no es él mismo un cuerpo, no posee una naturaleza determina-

---

[23] Véanse, por ejemplo, frases en que es bien explícito, recogidas en un solo artículo: «Principium intellectualis operationis quod dicimus animam hominis...», «Animam humanam quae dicitur intellectus vel mens...», «Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus» (I q.75 a.2).

[24] I q.75 a.2.

[25] Cf. *Cont. Gent.* 2,59; *In De anima* lect.7 n.380.381-5; *De anima* a.2, etc.

[26] Puede verse un estudio interesante, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático, en el opúsculo del P. J. M. Aras, O. P., *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana* (Las Caldas de Besaya 1952).

[27] *De anima* a.2.

[28] I q.75 a.2.

[29] I q.85 a.3.

da que impida la recepción cognoscitiva de las demás: «Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum» [30]; «Non enim posset omnium sensibilium formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata, vel nisi esset actus omnium, cum nihil recipiat quod iam habet» [31]. La conclusión se nos ofrece clara, y sólo el desconocimiento de las nociones de acto y potencia podría llevar a una solución contraria: «Por eso los antiguos filósofos de la naturaleza—confirma el mismo Santo Tomás—, que no sabían distinguir entre acto y potencia, afirmaban que el alma, puesto que conocía todos los cuerpos, era también un cuerpo compuesto de los principios de todos los demás» [32].

Todavía no se ha llegado al término de la prueba; hasta ahora sólo ha sido definitivamente establecido que el alma humana no es un cuerpo; pero esto no es suficiente. Santo Tomás llega a igual conclusión con respecto a toda especie de alma [33], sin que por eso la inmortalidad sea una propiedad que a todas pueda atribuirse.

¿Se dirá entonces que no hubiera sido precisa tan larga y específica argumentación para el caso concreto que nos ocupa? Tal vez; sin embargo, la fuerza del razonamiento no permite hasta ahora ir más allá. La verdad es que Santo Tomás no echa mano de este argumento más que cuando precisamente se está planteando las cuestiones de la inmaterialidad, subsistencia e inmortalidad. Apresurémonos a decir que, cabalmente por eso, la prueba nunca se limita a los términos hasta ahora expuestos. De modo más o menos explícito es completada con otras razones que permiten extender su validez hasta estos nuevos aspectos que nos ocupan. Acaso no sea inútil tener en cuenta esta observación para comprender la banalidad de algunas críticas.

Una lectura cuidadosa de los textos muestra claramente que esta primera conclusión se ha establecido como punto de apoyo para una segunda que demostrará ya la subsistencia del alma racional. No se trata únicamente de negar su condición de cuerpo, sino de constatar además que no ejerce su operación mediante órganos corpóreos, como ocurre, por ejemplo, en el caso del animal; por lo cual se tiene el derecho a considerarla independiente y con posibilidad de pervivir cuando la corrupción sobrevenga al cuerpo.

El proceso que internamente sigue el pensamiento de Santo Tomás está bien patente en algunos pasajes en los que explícitamente hace el tránsito de una a otra demostración. Así, por ejemplo, en el lugar de la *Suma* en que antes recogimos textualmente la formulación del argumento [34], añade: «De la misma manera es imposible que entienda mediante un órgano corpóreo, porque también la naturaleza determinada de ésta impediría el conocimiento de todos los demás cuerpos, de igual manera, si existiera un determinado color, no ya en la

[30] *In De anima*, 3, lect.7, n.680.
[31] *Quodlib.* 10 a.6.
[32] 1 q.75 a.1 ad 2.
[33] 1 q.75 a.1.
[34] 1 q.75 a.2. Con igual evidencia puede verse este sucesivo tránsito de una a otra prueba en *In De anima* lect.7 n.680.684-5. Todavía más claramente en *De unitate intellectus* ed. Keller, § 19-21.23, donde, después de anotar la demostración de Aristóteles en lo que se refiere a la primera parte de la tesis—«necesse est intellectum, quia cognoscit omnia quod sit immixtus»—, añade: «Nondum autem probavit quod non sit virtus in corpore»; y añade luego un razonamiento análogo al desarrollado en la *Suma*, y al que aquí hemos hecho referencia.

pupila, sino incluso en el vaso de vidrio, el líquido en él contenido tomaría su misma coloración».

Otra vez se establece como un hecho indudable la universalidad —extensiva—del objeto de nuestro entendimiento. Pero este hecho sería incompatible con una intelección ejercida a través de un órgano corporal que, por estar dotado de una concreta forma sensible, obstruiría el conocimiento de las otras. La semejanza con lo que ocurre en cada una de las facultades sensitivas ilustra el razonamiento: «Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore» [35].

De aquí se sigue que el entendimiento difiere claramente de las potencias sensoriales y que no está desvirtuado por nada corpóreo; en otras palabras, que no es forma de ningún cuerpo, «quia cum ex forma et materia fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis» [36]. Su operación es, por consiguiente, absolutamente propia e independiente—«unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus» [37]—, lo que permite atribuirle una existencia también independiente y *per se:* «Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit» [38].

La conclusión que en definitiva es posible obtener debe reducirse a los términos precisos en que Santo Tomás la formula: «Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens» [39].

En sentido estricto no se ha llegado todavía a deducir la inmortalidad del alma, sino su incorporeidad y subsistencia. Es cierto que, como ya se advirtió, dentro del pensamiento tomista ambas conclusiones se implican lógicamente. No obstante, para llegar a una demostración completamente satisfactoria es preciso continuar el razonamiento.

Admitido que el alma humana sea una forma subsistente, no es difícil concluir su incorruptibilidad. Por de pronto, queda excluida la posibilidad de una corrupción *per accidens*—característica de las formas materiales o de los accidentes—, ya que no existiendo con otro, tampoco perderá con la de aquél su existencia: «unde quod per se habet esse non potest corrumpi vel generari nisi per se» [40]. Tampoco este modo de corrupción es posible a ninguna substancia que sea solamente forma, ya que la corrupción no consiste más que en la pérdida del ser, que se lleva a cabo por la separación de los dos principios constitutivos; «mas donde no hay composición de materia y forma no puede haber separación entre ellas y, por tanto, tampoco corrupción» [41]. «Impossibile est autem—es la terminante conclusión

[35] *De anima* a.14.

[36] *Cont. Gent.* 2,59. Debe recordarse, para evitar confusiones, la indicación hecha anteriormente acerca de la supremacía del alma humana sobre la potencialidad de la materia y, por tanto, su carácter de forma no totalmente inmersa en la materia.

[37] *De anima* a.14.

[38] I q.75 a.2.

[39] Ibid.

[40] I q.75 a.6.

[41] *Cont. Gent.* 2,55. En este lugar propone Santo Tomás no menos de trece argumentos para probar la incorruptibilidad de las substancias intelectuales, sin perjuicio de añadir poco más adelante (c.69) otros tantos para el caso específico del alma humana. Naturalmente, sólo aludiremos a alguno de ellos que nos parezca más significativo.

de la *Suma*—quod forma separetur a se ipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse» [42].

El hecho de que el hombre se perfeccione a través de su actividad intelectual—o voluntaria—sugiere también un argumento digno de ser considerado: «Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio» [43]. He aquí una afirmación incuestionable que el mismo significado de los términos obliga a establecer. Nuestro conocimiento intelectual es más perfecto a medida que capte su objeto de modo más inmaterial, es decir, más separado de la materia; «incluso aquellas mismas cosas que son de suyo corruptibles se hacen incorruptibles en cuanto son aprehendidas por el entendimiento» [44], por cuanto la abstracción descubre en ellas la naturaleza universal y necesaria: «Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis» [45].

Más aún, la corrupción implica contrariedad, bien en los principios constitutivos del compuesto, bien entre los términos anterior y posterior a ella; pero toda contrariedad está abolida en el entendimiento; incluso en aquellos objetos que de suyo la suponen cuando entran en su esfera cognoscitiva, lejos de oponerse, se coordinan en una común finalidad perfectiva: «contrarietas longe est a natura intellectus in tantum quod ea quae secundum se sunt contraria, in intellectu contraria non sunt: est enim contrariorum ratio intelligibilis una, quia per unum intelligitur aliud» [46].

La inmortalidad, es decir, la perpetuidad de existencia en el futuro, es consecuencia inmediata de la incorruptibilidad, puesto que no dejará de ser lo que en sí mismo no encierra causa alguna de destrucción. Su pervivencia no podrá, sin embargo, ser definida como una eternidad. Su substancia se expresará por multitud de actos que la caracterizarán como sometida a duración; también el alma, en la perennidad de su ser, tendrá, por consiguiente, un *tiempo*—bien entendido que no se trata de un tiempo cosmológico, sino de uno peculiar para su estado, en el que, no obstante, queda salvada la noción metafísica de temporalidad—durante el cual indefinidamente podrá ir reiterando sus actos y aumentando su perfección. Por eso, el gozo de su futura beatitud puede ser perpetuo e inagotable.

B) Pruebas basadas en la afectividad

La inquietante aspiración a una felicidad inextinguible, que ya posee en el modo actual de su existencia, ha sido precisamente uno de los argumentos más frecuentemente invocados, y con mayor eficacia, para demostrar la inmortalidad del alma. A pesar de moverse en el plano afectivo, no se trata simplemente de una razón sentimental, sino que posee auténtico valor metafísico. Santo Tomás alude a esta prueba en multitud de lugares, y, aunque en alguno de ellos [47] la propone como *signo*, esto no quiere decir que la otorgue menor validez que a otras. Es, efectivamente, una señal, puesta a nuestra vista, o mejor, inserta en nuestra propia interioridad, que insistentemente

[42] I q.75 a.6.
[43] *Cont. Gent.* 2,69
[44] *De anima* a.14.
[45] *Cont. Gent.* 2,69. Cf. ibid., 2,55.
[46] *Compendium Theologiae* c.84 n.148; cf. *Cont. Gent.* 2,55.
[47] I q.75 a.6; *De anima* a.14.

nos atestigua esta verdad y nos incita a ocuparnos de ella. El argumento formulado en la *Suma* puede resumirse de este modo: todo ser tiende naturalmente a existir según la forma que le es propia. En los seres cognoscitivos, tal evidencia se convierte en deseo que sigue al conocimiento. Por consiguiente, puesto que el entendimiento aprehende el ser de una manera absoluta e intemporal («absolute et secundum omne tempus»), todo sujeto intelectual desea naturalmente existir siempre, y existirá de hecho, porque no puede ser vano un deseo semejante [48].

La argumentación se apoya, como en seguida se advierte, en dos afirmaciones fundamentales. La primera está implícita en el razonamiento actual, pero es aducida frecuentemente por Santo Tomás en otros lugares: «A toda forma sigue una inclinación» [49]. La segunda afirmación viene expresada en esta sentencia, también común en su doctrina: «Impossibile est appetitum naturale esse frustra» [50].

Sabido es que la forma de un objeto se convierte en intencional cuando es aprehendida intelectualmente. Decir intencional no es, sin embargo, considerarla irreal; la inclinación que manifiesta un ser cognoscente en cuanto tal está por eso tan íntimamente impresa en él como puede estarlo la que sigue a su forma natural. Tal vez—en el caso del hombre libre sobre todo—no aparezca signada con una necesidad del mismo orden, pero no es por eso menos entrañable. ¿Pensaríamos, por ejemplo, que es más superficial—aunque sea menos primitiva—nuestra aspiración a la verdad que nuestro afán de conservar la integridad física?

El deseo de perseverar en su ser indefinidamente es, pues, natural para todos aquellos entes cuya inclinación sigue a un conocimiento en que el ser es aprehendido sin ninguna limitación espacio-temporal. Santo Tomás concluye de modo consecuente: «Illa igitur quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes naturali desiderio appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficiant» [51].

También ahora es preciso acudir a la naturaleza del acto intelectual para que el argumento cobre toda su hondura: la inteligencia busca el ser en su máxima plenitud. Cuando en forma negativa suprime límites en lo finito, abstrae de lo concreto y absolutiza lo contingente, no está más que anulando, del modo que su estado le permite, aquellas barreras que impiden su unión asimilativa a la pura realidad. Por eso, la voluntad que sólo es atraída por un bien que se ofrece como real y positivo desea aquello que el entendimiento le ofrece; ansía el gozo perpetuo de la posesión de ese ser que será su ser mismo mantenido inextinguiblemente. Y si esta radical aspiración resultara frustrada o si, en general, se hiciera imposible el cumplimiento de la ley íntima que rige a cada ente, habría que admitir la contradicción en su misma estructura. Es, en efecto, la propia naturaleza del ser la que se revela en su tendencia finalista; el tender hacia su fin le es esencial. No es posible, por consiguiente, afirmar este interior deseo a la pervivencia que cada hombre puede en sí mismo testificar, sin admitir a la vez que será efectivamente satisfecho.

---

[48] 1 q.75 a.6.
[49] 1-2 q 8 a.1.
[50] *Cont. Gent.* 2,79
[51] *Cont. Gent.* 2,55.

VI. Relación entre la perfección substancial del alma y la constitución corporal

A) Planteamiento del problema

La cuestión de las relaciones del alma con el cuerpo ofrece aún una perspectiva de extraordinario interés. Esclarecido ya que una y otro se completan para constituir la unidad perfecta del compuesto humano, y partiendo también, como de conclusión innegable, de la comunidad específica en que todos los hombres se integran—comunidad que está aludiendo a la identidad de naturaleza de sus almas, pues es el alma, la forma, quien da la especie—, quedan, sin embargo, pendientes de solución los siguientes interrogantes: ¿Son todas las almas humanas *substancialmente* iguales? En caso negativo, ¿dónde hay que buscar la razón de su diversidad?; ¿podrá ésta atribuirse a la constitución corporal?

He aquí la doble problemática de esta cuestión. Se trata, en primer término, de dilucidar si las almas de los distintos individuos humanos difieren no de modo esencial y específico—porque esto resulta, desde luego, inadmisible—ni sólo accidentalmente—cosa, por el contrario, evidente—, sino de una cierta manera que, sin argüir diversidad de naturaleza, suponga, sin embargo, una distinción individual, entitativa e intrínseca, que permita considerarlas dotadas de perfecciones substancialmente diversas.

En segundo lugar, se busca la última razón de esa diversidad. Y no es extraño que se trate de encontrar precisamente en el cuerpo, a quien el alma humana dice una natural referencia [1].

Precisaremos luego los términos y trataremos de obviar las dificultades que el problema suscita. Por de pronto, entrevemos su importancia y las posibles implicaciones en muy variados órdenes del pensar: metafísico, antropológico, psicológico—aun, o quizá sobre todo, en su vertiente experimental—y teológico. Todas estas disciplinas, bajo algún aspecto, han de verse afectadas por la solución que encontremos al problema planteado.

B) Desarrollo histórico

En el mundo clásico aparece comúnmente admitida, y sin especial intento de justificarla de modo científico, la distinción entre las almas humanas. La pureza o la dignidad de los elementos constitutivos sería el principio de su diferenciación: el héroe o el sabio eran de una «raza» superior a la de los demás mortales, y este hecho debía ser admitido incondicionalmente, con todas las consecuencias prácticas que pudiera implicar.

Recuérdese el viejo mito que Platón intenta resucitar para fundamentar sólidamente las bases de su nuevo Estado ideal: «Sois—le hace decir a Sócrates dirigiéndose a sus teóricos ciudadanos—hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad...; pero, al formaros, los dioses

[1] *Cf.* 1 q.76 a.1 ad 6; 1-2 q.4 a.6c.

hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata en la de los auxiliares, y bronce y hierro en la de los labradores y en la de los demás artesanos» [2].

La diversidad no arguye aquí—adviértase—distinción específica: «Sois todos hermanos», «todos procedéis del mismo origen» [3]. Sin embargo, es tan profunda e insalvable, que signa a cada uno de modo indeleble y ya desde el nacimiento con una caracterización definitiva.

Aristóteles tiene un texto menos significativo tal vez, pero que ha sido seguramente el origen de toda la ulterior discusión filosófica que se desencadenó en torno al problema que nos ocupa: «Vemos—advierte, y nótese que la constatación se hace en nombre de la experiencia—que quienes poseen carnes suaves son de mente más despejada» [4]. La vagarosa imprecisión de semejante aserto apenas puede servir, sin embargo, de base para calibrar certeramente el pensamiento aristotélico si no es en términos de excesiva generalidad. Que la constitución corporal influye, en algún caso al menos, en las aptitudes mentales, es todo cuanto puede deducirse. Merece, no obstante, ser destacado precisamente por su fecundidad histórica: planteó, al menos, los términos en que la discusión iba a entablarse, y tal vez por su misma vaguedad dió pie a toda clase de sugerencias.

Sea cualquiera el grado de validez científica que se concediera a afirmaciones de esta índole, parece, no obstante, seguro que la idea de una innata diferenciación perfectiva entre los hombres estaba tan arraigada en el primitivo mundo grecorromano, que no sólo el pensamiento filosófico o la literatura heroica, sino la misma vida social se montaba sobre sus supuestos.

En los casos más extremados se llegó a establecer incluso una distinción de naturaleza: era una justificación perfectamente aquietante para legitimar actitudes difícilmente sostenibles sin este recurso. Resulta sintomático, por lo demás—notémoslo de paso—, que culturas que habían establecido con toda trivialidad una comunidad de naturaleza entre dioses y hombres, privaran tranquilamente de su consideración humana a algunos de entre éstos. Pero, prescindiendo de tales extremismos, es un hecho históricamente cierto y fértil en consecuencias que se defendió reiteradamente una concepción en conformidad con la cual los hombres podían ser distribuidos en estamentos diversos atendiendo a una escala de valoraciones personales que en la práctica no dejaba de ser arbitraria.

Hasta qué punto sean defendibles o hayan sido útiles estas ideas no es ahora el momento de dilucidarlo. Tampoco, confesémoslo, hay motivo para concederles demasiada importancia científica como precedentes de la cuestión concreta que nos ocupa: se trata de un problema que en sí mismo—como tal problema filosófico determinado—apenas se había siquiera previsto. No encontramos sobre él una doctrina orgánica ni un planteamiento consciente hasta bien entrada la Edad Media.

Es la primera parte—la que se refiere, sin más, a la posible distinción entre las almas—la que parece haber sido abordada en primer lugar. La encontramos ya expresamente en Hugo de San Victor, quien, por lo demás, nos cerciora de que no era cuestión nueva, sino,

[2] PLATÓN, *República* 415a.
[3] Ibid.
[4] ARISTÓTELES, *De anima* l.2 c 9 (BK 421a26).

por el contrario, frecuentemente estudiada: «*Solent* quaeri an sint omnes animae ex creatione aequales». Y personalmente se adhiere, por considerarla más probable, a la opinión negativa, que era también la aceptada por la mayor parte: «Et videtur *pluribus* quod ex ipsa creatione una sit habilior ad intelligendum et memoriter retinendum quam alia: quod satis probabile est» [5].

El Maestro de las Sentencias recoge la cuestión en términos análogos, aceptando también la misma solución, que seguía siendo la de la mayoría [6]. La difusión que la obra de Pedro Lombardo alcanzó en las escuelas y la misma forma un tanto dubitativa—«quod non improbabiliter dicitur»—en que quedaba resuelto, explica que, en adelante, el problema hubiera tenido casi universal vigencia.

Por el momento, la discusión está limitada a los siguientes términos: ¿las almas difieren o no unas de otras *ex creatione*, es decir, no por perfecciones adquiridas, sino por un grado de excelencia que les compete ya desde su primer instante de existencia? No es dudoso, por consiguiente, que se trata de una perfección constitutiva, que, en todo caso, sería otorgada por Dios en el momento de su creación; pero lo que no se han preguntado todavía los filósofos y teólogos es por la causa a que cabe atribuir el hecho de que Dios cree unas almas más perfectas que otras. Pregunta no vana, por cierto, ni que deba ser remitida, sin más, ligeramente a la voluntad y poder divinos, que así lo disponen, puesto que éste no es el camino viable para quien busca racionalmente el porqué de las cosas. Santo Tomás ha escrito a este respecto unas palabras muy dignas de ser destacadas: «En la constitución de las cosas naturales no se ha de considerar lo que Dios puede hacer, sino lo que compete a la naturaleza de esas cosas» [7].

Precisamente serán el Angélico Doctor y coetáneamente San Buenaventura quienes abran una nueva dimensión al problema preguntándose por la razón—la razón, claro está, basada en la misma naturaleza de las cosas—de esta discutida diversidad perfectiva entre las almas. La solución de ambos no será, sin embargo, idéntica. El santo franciscano, aludiendo a hechos de experiencia, piensa que esta diferenciación—«satis probabile»—depende no de la disposición corporal, como parecería obvio a un filósofo de la naturaleza, sino del alma misma, como con mayor acierto se inclinaría a juzgar un teólogo. El cuerpo, con su buena complexión y organización, favorecería, sin embargo, el ejercicio del alma bien dotada [8].

La tesis tomista—nos ocuparemos de ella posteriormente con mayor detalle—acepta, por el contrario, el miembro de la disyunción que había rechazado San Buenaventura en virtud de razones teológicas: «Las almas difieren substancialmente, y esa diferencia depende de la diversa constitución corporal».

Por la misma época, Siger de Brabante había aventurado una nueva hipótesis, que por primera vez estaba en absoluta discordancia con la sentencia hasta entonces unánimemente aceptada: todas las almas racionales son iguales, decía el díscolo maestro parisiense [9].

---

[5] *Summa Sententiarum* tr.3 c.12 : ML. 176,109.

[6] *Libri IV Sententiarum* l.2 d.32 c.8 . ed. Ad Claras Aquas (1916) vol.2 p.479.

[7] 1 q.76 a.5 ad 1.

[8] *In Sent.* 2 d.32 dub.6 : ed. Quaracchi (1885) p.777.

[9] *Quaestiones de anima intellectiva* q.7 a.2. Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme au XIIIe siècle* (Friburgo 1899).

La proposición, condenada por el obispo Tempier en razón de sus peligrosas implicaciones teológicas [10], tuvo un inesperado éxito. En adelante sólo en torno a ella y a la que defendía la diferenciación substancial se centraron todas las disputas. O acaso quedó aún un término medio de discusión en que las dos posiciones polares pretendieron frecuentemente converger: considerar el pensamiento de Santo Tomás como el suyo propio.

Defendieron la distinción substancial: Capreolo [11], Cayetano [12], el Ferrariense [13], los Complutenses dominicos [14], Martínez de Prado [15], la mayoría de los tomistas; Egidio Romano [16], Suárez [17], Rubio [18], etcétera, entre los no tomistas. Negaron que tal distinción se diera: Durando [19], Domingo de Soto [20], Soncinas [21], Toledo [22], Fonseca [23], los Conimbricenses [24], etc.

C) Solución tomista

Como acaba de indicarse, no están acordes los autores en la interpretación del pensamiento de Santo Tomás. Y seguramente no es porque éste haya sido insuficientemente explícito cuando abordó el problema de modo directo, sino porque se han buscado intencionadamente afirmaciones aisladas menos precisas para tratar en todo caso de respaldar con su autoridad las propias convicciones.

De todas formas, la exégesis de sus textos suscitó verdaderas e incluso acres controversias. Cayetano tildaba de ciegos a los que se negaban a ver en el Angélico Maestro la clara afirmación de la desigualdad substancial [25]. Toledo, en cambio, acusaba al gran comentarista dominico de haber atribuido inconsideradamente a Santo Tomás una doctrina inventada por él mismo y que, además, era peligrosa y temeraria: «Animae omnes intellectivae sunt in substantia sua aequalis perfectionis. Haec conclusio est contra Caietanum, cuius sententia puto periculosam et nullo modo tenendam» [26]. Báñez contesta a tal inculpación todavía con mayor vehemencia, si bien ahora templada con cierto grado no sabemos si de benevolencia o de ironía: «Esta censura contra Cayetano es indigna de un autor cristiano. Por eso no creo que sea de este docto y piadoso varón, sino de algún imperito y audaz que la haya interpolado en sus escritos» [27]. Domin-

---

[10] Cf Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* vol.1 p.550 (París 1889).
[11] *In Sent.* 2 d.32 a.3 ad 4.
[12] *In* 1 q.85 a.7.
[13] *Quaestiones eruditissimae in tres libros De anima* l.2 q.16.
[14] *In De anima* l.2 q.2 a.4.
[15] *Quaestiones super tres libros Aristotelis De anima* l.2 q.11.
[16] *In Sent.* 2 d.32 q.3.
[17] *In III* q.50 a.2 d.5 sect.5
[18] *De anima* l.2 c.3 q.3.
[19] *In Sent.* 2 d.32 q.3
[20] *De praedicamentis* c.5 q.2 ad 5.
[21] *Metaph.* 8 q.26.
[22] *De anima* l.3 c.5 q 18
[23] *Metaph.* l.5 c.28 q.16 sect.2 et 3
[24] *De anima* l.2 c.1 q.5 a.3.
[25] *In* 1 q.85 a.7.
[26] *De anima* l.3 c.5 q.18.
[27] *In* 1 q.85 a.7. Que la posibilidad de una interpolación seguramente no fué creída por el propio Báñez, parecen demostrarlo otras palabras paralelas (*De generat. et corrupt.* l.1 c.3: ed. Venetiis [1587] p.76), donde para nada alude a ella, indicando

go de Soto [28] y Soncinas [29] siguen pretendiendo ver claro el pensamiento de Santo Tomás en favor de la igualdad de todas las almas, a pesar de reconocer que «clarísimos varones» interpretan al santo Doctor de otra manera.

Merece, no obstante, advertirse que cuantos quieren entender de este modo al Santo silencian absolutamente pasajes en que éste trata de modo expreso la cuestión. Así, los dos últimos autores citados no aluden siquiera al artículo del comentario a las *Sentencias*, donde el Angélico se ocupa con toda amplitud del tema.

Sea cualquiera la consideración que los distintos puntos de vista merezcan, este solo hecho parece constituir un indicio suficiente de que la opinión tomista no es la que pretenden representar los partidarios de la igualdad substancial. Trataremos de verlo más detenidamente. Antes, sin embargo, importa precisar con toda nitidez el buen sentido del problema.

Se trata en primer lugar, hemos repetido ya, de dilucidar si hay o no unas diferencias tales entre las almas humanas que, sin diversificarlas en especie, no sean, sin embargo, meramente accidentales, sino entitativas y substanciales. Pero ¿es esto posible? ¿Cabe una diferencia intrínseca en el grado de perfección que no implique diversidad específica? La objeción fué ya aludida por Toledo [30]. Parece, en efecto, que lo que distingue una especie de otra es precisamente sólo una diversidad en el grado de su perfección substancial, y entonces nos veríamos abocados a negar la comunidad específica entre las almas y, por consiguiente, entre los hombres.

Pero es que hay dos tipos de perfección substancial: una quidditativa o esencial, proveniente de los mismos principios específicos, y en ésta, en efecto, cualquier diferencia de grado lleva consigo mutación de especie, como observó Aristóteles con respecto a los números [31]. Otra individual, que procede de la referencia que la forma dice a la materia («ex commensuratione ad materiam»), y ésta sí que puede variar incluso en individuos que conserven, no obstante, la unidad de naturaleza [32]. Santo Tomás, por su parte, se había propuesto una dificultad análoga [33]: una diferencia de formas origina diversificación específica. Si un hombre entiende, pues, mejor que otro—y el entendimiento es en él lo más formal—, parece que no deberán pertenecer a una misma especie. He aquí su respuesta: «La diferencia de forma, que no proviene más que de la diversa disposición del cuerpo, no causa diferenciación específica, sino numérica. Los distintos individuos poseen, por eso, formas distintas, diferenciadas según la materia». Es, por consiguiente, lícito pensar que, así como la materia individúa, multiplicándolas numéricamente, las formas que pertenecen a una especie única, las diversifique también substancial e individualmente según el modo de su disposición.

Por eso es el cuerpo quien debe dar razón de esta desigualdad

---

además expresamente que se trata de un filósofo actual—cuyo auténtico pensamiento no sería, por eso, difícil comprobar—: «Hisce novissimis diebus surrexit quidam novus philosophus...» Aquí, como en el lugar antes citado, termina con esta dura reconvención: «Hoc autem sine gravi iniuria fieri non potest».

[28] O.c., c.5 q.2 ad 5; ed. Venetiis (1573) p.161ss.

[29] *Quaestiones metaphysicales* l.8 q.26; ed. Venetiis (1588) p.222.

[30] *De anima* l.3 c.5 q.18.

[31] *Metaph.* 8 c.3 (BK 1043b36-1044a2).

[32] Cf. DIEZ, *In* 1 q.85 a.7 conc.4 ad 3.

[33] 1 q.85 a.7 obj.3 et ad 3.

entre las almas racionales. Y esta diferencia ha de mantenerse incluso cuando el alma no esté de hecho unida al cuerpo, pues aun en estado de separación sigue diciendo un orden transcendental a él, que da razón, a la vez, de que una no sea confundida con las otras en identidad numérica ni en igualdad substancial. Se trata, pues, de una diferencia individual que ha de persistir mientras el alma esté individuada [34].

Ahora bien, no sólo nos importa saber que existen tales diferencias y de qué dependen; es preciso también averiguar en qué consisten: según la explicación de los más eximios expositores tomistas [35], la mayor o menor perfección con que las almas informan a sus cuerpos nos daría razón de ello. En efecto, siendo el alma, la forma, quien da el ser, una de ellas lo da de modo más acabado que otras, actuando al sujeto más que ellas y siendo, por eso, más participada por él. Por ello son diferentes en cuanto a su esencia o, más propiamente, en cuanto a aquello que es el acto de la esencia [36].

Mas el papel decisivo que el cuerpo desempeña en orden a la distinción substancial de las almas no debe ser exagerado; puesto que el alma humana es creada por Dios, El ha de ser quien le otorgue la perfección substancial de que haya de estar dotada. Ahora bien, en su causalidad creadora, Dios las ordena a un determinado cuerpo, que se constituye, por eso, en ocasión de que las haga más o menos perfectas. Los cuerpos son, pues, solamente causa ocasional de la perfección de las almas en el momento de la creación. No obstante, se habla con frecuencia, sin más, de su causalidad no sólo porque, al fin, también la ocasional es una de las causas que intervienen en la producción del efecto, sino, sobre todo, porque Dios atiende y respeta la naturaleza de las cosas. Importa, sin embargo, tener en cuenta en qué sentido se han de interpretar rigurosamente semejantes expresiones.

Otra cuestión que suele plantearse en torno al problema que nos ocupa es la de si todas o sólo algunas de las almas racionales son desiguales en perfección [37]. Admitida la doctrina que propugna su diferencia, con los supuestos que la justifican, la solución no parece, desde un punto de vista teórico, demasiado dificultosa. Si existen cuerpos de igual constitución y complexión, estarán informados por almas de perfección idéntica. Esto entra, desde luego, en los límites de la posibilidad, pero no parece demasiado probable. Por otra parte, los análisis experimentales que podrían cerciorarnos de ello, y sobre todo los que podrían servirnos de base para establecer una gradación valorativa de las perfecciones anímicas a través de su correlación con el cuerpo, carecen por ahora de eficacia. No cabe duda, empero, que parece ir confirmándose en la ciencia que la composición química de cada individuo es peculiar y se constituye en raíz de sus cualidades psíquicas y orgánicas.

Anotados ya con cierta detención el sentido exacto y las implicaciones del problema, veamos en concreto los argumentos que apoyan la sentencia tomista.

En primer lugar establece Santo Tomás de modo incuestionable la posibilidad de que existan muchas almas humanas dentro de una

[34] Cf. D. THOM., *In Sent.* 1 d.8 q.5 a.2 ad 6.
[35] Cf. CAPREOLO, *In Sent.* 2 d.33 a.3 ad 4; CAYETANO, *In* 1 q.85 a.7.
[36] Cf. CAYETANO, *In* 1 q.85 a.7; BÁÑEZ, *In* 1 q.85 a.7.
[37] Cf. URRÁBURU, *Psichologia* vol.3 p.682.

misma especie. Y esto, porque se trata de formas que, aunque inmateriales, como las de los ángeles, son, a diferencia de éstas, formas de una materia: «Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei: multi autem angeli unius speciei esse omnino non possunt» [38]. Hay, pues, entre ellas diversidad numérica; pero ¿también diferencia de perfección substancial? La solución habrá que encontrarla igualmente partiendo de la condición que las almas tienen de ser formas con esencial relación a la materia.

Ahora bien, es un principio absolutamente válido en la filosofía tomista que «todo lo que se recibe, se recibe según el modo del recipiente», que, concretizado al caso de las substancias compuestas, admite estas otras formulaciones: «Toda forma es proporcionada a su materia», o bien: «La forma se recibe en la materia según la capacidad de ésta». En perfecto acuerdo con estos principios, Santo Tomás ha afirmado que toda perfección—y la forma substancial lo es más que ninguna—se recibe en la materia conforme a la capacidad de ésta: «Manifestum est—puede deducir, por tanto—quod quãnto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam» [39].

Esta mejor disposición depende, por otra parte, de su constitución o complexión, es decir, de un cierto equilibrio armónico entre sus elementos componentes: «Oportuit corpus cui unitur anima intellectiva esse corpus mixtum inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis» [40]. Por consiguiente, deberá entonces concluir: «Oportet quod diversitas et distinctio gradus in animabus causetur ex diversitate corporis ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorem animam sortiatur» [41]. Y nótese que se trata, en todo caso, de una perfección substancial. Santo Tomás está comentando, al establecer esta conclusión, el famoso pasaje de Pedro Lombardo donde éste se preguntaba si unas almas eran, *ex creatione*, más excelentes que otras en dones naturales, *como en esencia*... Por lo demás, se refiere a relaciones entre materia y forma, es decir, entre dos substancias incompletas, y no cabe pensar que puedan ser meramente accidentales.

En dos lugares trata el Santo, de propósito, de la desigualdad de las almas: uno corresponde precisamente al presente tratado *De homine* (q.85 a.7). Otro, al comentario del aludido texto de las *Sentencias* (d.32 q.2 a.3) [42].

Ambos se apoyan en argumentos que suponen necesariamente la distinción substancial. La cuestión planteada en la *Suma* es la siguiente: «Si uno puede entender mejor que otro una y la misma cosa». En orden al problema que nos ocupa, su respuesta es clara. En efecto, dice, la intelección difiere en uno y otro no por parte de la cosa conocida, sino por parte del sujeto que la realiza. Y esto, bien porque uno esté dotado de sentidos que faciliten más que los de otro la operación intelectiva o bien porque el entendimiento mismo sea más perfecto. Ahora bien, la causa de este distinto grado de perfección es precisamente la mejor disposición corporal: «Manifestum est quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem

---

[38] 1 q.76 a.1 ad 3.
[39] 1 q.85 a.7.
[40] 1 q.76 a.5. Cf. *De spirit. creat.* a.7 ad 3; *Q. d. De anima* a.8.
[41] *In Sent.* 2 d.32 q.2 a.3.
[42] Pueden verse, además, *In Sent.* 1 d.8 q.5 a.2 ad 6; *Cont. Gent.* 2,81; *In Sent.* 2 d.21 q.2 a.1 ad 2.

sortitur animam... Unde cum in omnibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo». Y que se refiera realmente a una distinción substancial no parece dudoso, ya que alude, para comprobar su aserto, al hecho de que incluso las diferencias específicas dependen de la distinta disposición de los cuerpos, y es indudable que las perfecciones específicas lo son también substanciales. Por lo demás, si se refiriese sólo a distinciones accidentales, no tendrían sentido las dificultades que se propone y resuelve procurando obviar cabalmente la posibilidad de que las diferencias que está defendiendo fuesen consideradas como específicas [42].

En el comentario a las *Sentencias*, el problema es planteado en estos términos: ¿Son todas las almas iguales en su creación? También aquí la solución—negativa, claro está—se refiere al estricto terreno substancial; las comparaciones que establece para esclarecer las diferencias entre las almas humanas lo ponen de manifiesto: en primer lugar alude a las formas angélicas. En éstas, la diversidad individual debe ser también específica; en las almas humanas, esto no ocurre porque están ordenadas a la materia, y ello—una ordenación substancial, adviértase—es lo que constituye en ellas su diversificación: «Conviene, por eso, que la diversidad y la distinción de grado en las almas sea causada por la diversidad del cuerpo, de modo que cuando el cuerpo tenga mejor complexión le sea otorgada un alma más noble».

En segundo lugar compara las diferencias anímicas individuales con las genéricas, con el evidente propósito de señalar que unas y otras se dan en la línea de la substancialidad. Como la diversidad genérica entre las almas—la que se da entre la vegetativa, la animal y la humana—depende de la variedad genérica de los cuerpos a que se ordenan, así depende de la complexión individual de su respectivo cuerpo la que existe entre unas y otras de las almas humanas. Un texto de la *Suma contra los gentiles* es, a este respecto, clarísimo: «Quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis» [43]. Que la relación del cuerpo humano a su alma sea substancial, no puede, por otra parte, ser negada en absoluto.

El Santo ha propuesto todavía un nuevo argumento que merece ser aludido. Se refiere a la correlación entre el sentido del tacto y el entendimiento. En los dos lugares, de la *Suma* y comentario a las *Sentencias*, que venimos estudiando, lo insinúa, desarrollándolo, sobre todo, en su exposición sobre el libro *De anima*. El buen tacto, dice, es signo de un buen entendimiento. Esto es asentado como un hecho de experiencia y justificado atendiendo a un doble motivo: primeramente, por el hecho de que el tacto es el fundamento de todas las demás potencias sensitivas, por cuanto se extiende por todo el cuerpo; «por eso, quien tiene mejor tacto posee también *simpliciter* mejor naturaleza sensitiva y, por consiguiente, un entendimiento más perfecto, porque la bondad del sentido es una disposición para la bondad de la inteligencia» [44].

En segundo lugar, la bondad del tacto sigue a la bondad de la complexión... Ahora bien, a la mejor complexión del cuerpo sigue

[42] I q.85 a.7 ad 3.
[43] *Cont. Gent.* 3,73.
[44] *In De anima* l.2 lect.19.

mayor nobleza de alma, porque toda forma es proporcionada a su materia. La conclusión se deduce entonces por sí misma: «Unde sequitur quod qui sunt boni tactus sunt nobilioris animae et perspicatioris mentis» [46]. Es decir, la complexión corporal determina, por una parte, la perfección substancial del alma, y ésta, a su vez, la del entendimiento que de ella dimana; por otra, determina igualmente la perfección del órgano y, por consiguiente, del sentido del tacto. Se da, pues, una positiva correlación entre la perfección intelectiva y la sensorial táctil.

Si esto es así, se abrirá una sugerente perspectiva en el orden experimental para calibrar y clasificar las almas humanas en orden a su perfección. Las investigaciones se han iniciado por este camino, y tal vez con el tiempo se llegue a conclusiones halagüeñas. Sea de ello lo que quiera, los resultados, de hecho, más bien que contrariar, parecen confirmar la doctrina de la diferenciación substancial entre las almas, tal como Santo Tomás la ha establecido rigurosamente, haciéndola depender de la constitución corporal.

[46] Ibid.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ADAMCZYK, S. : *De obiecto formali intellectus nostri:* Analecta Gregoriana, II (Roma, Univ. Greg., 1933).

ALEJANDRO DE AFRODISIA : *In «De anima»* (ed. Venecia 1502).

ALLERS, R. : *Intellectual cognition in Essays in Thom.* («Etudes sur S. Thomas», Symp. 39-62 ; 367-369).

ANDRE, H. : *Von Sinnreich des Lebens. Eine Ontologie gläubiger Wurzelfassung* (Salzburg 1952).

— *Der Wessensunterschied von Pflanze, Tier, und Mensch. Eine moderne Darstellung der Lebnsstufen in Geiste Thomas v. Aq. (Bücher der neuen Biol. u. Anthropologie.* I) (Haberschwardt 1925).

APPEL, N. : *Der dynamische Zug in der Metaphysik des hl. Thomas v. Aq.* (Trier 1930)

ARISTÓTELES : *Aristotelis graece,* 2 vols., ex recensione I. BEKKERI edidit (Berolini 1831).

ARNOLD, M. B., et GASSON, J. A., S. I. : *The human person. An approach to an integral theory of personality* (New York 1954).

BALTHASAR, N. : *Cognoscens fit aliud in quantum aliud:* Rev. Neo-Sch., 25 (1923) p.294-310.

BARBADO, M. : *Correlaciones del entendimiento con el organismo. Comparación de las doctrinas modernas con las de Santo Tomás:* Ciencia Tomista, 33 (1926) p.177-202 ; 34 (1926) p.161-195.

— *De habitudine psychologiae rationalis ad experimentalem:* Acta I Congr. Thom., 1925 (Roma 1925) p.93-102.

— *Doctrina aristotelico-thomistica de sensu tactus cum modernis doctrinis comparata:* Xenia Thomistica (Romae 1925) vol.I p.239-256.

— *Introducción a la psicología experimental* (Madrid, 2.ª ed. 1943).

— *La conciencia sensitiva según Santo Tomás:* Ciencia Tomista, 30 (1924) p.169-203.

— *El proceso dinámico de la intelección según Santo Tomás:* Ciencia Tomista, 72 (1947) p.289-330.

— *Estudios de Psicología Experimental* vol.1 y 2 (Madrid 1946-1948).

BERLAGE, P. : *Das Leib-Seele Problem bei Thomas v. Aq.:* Leit f. Kath. Rel. Unter., 14 (1937) p.28-36.

BLANCHE, F. A., O. P. : *La theorie de l'abstraction chez S. Thomas:* Melanches Thomistes (Bibl. Thom., III) (Le Saulchoir, 1923) p.237-251.

BONAFEDE, G. : *La conoscenza del singolare nella scuola francescana del secolo XIII:* Collectanea Franciscana, 22 (Romae 1952) p.5-52.

BOSKOVIC, H., O. P. : *Immanentia et transcendentia cognitionis:* Acta II Congr. Thom., p.113-121.

— *Principium formale humanae cognitionis:* Divus Thomas (Piacenza) 34 (1931) p.387-396.

BOYER, CH., S. I. : *Reflexions sur la connaissance sensitive selon S. Thomas:* Arch. de Phil., 3 (1925) p.97-116.

BRONNE, M., O. P. : *Adnotationes veritatem cognitionis humanae respicientes:* Angelicum, 4 (1927) 476-490.

— *De intellectu et voluntate in electione:* Acta Pont. Acad. Rom., 1 (1935) 32-45
— *Elucidatio doctrinae S. Thomae de veritate sensationis (De verit. q.1 a.11):* Angelicum, 6 (1926) 241-252.
— *Adnotationes in doctrinam S. Thomae de veritate simplicis apprehensionis:* Angelicum, 8 (1931) 69-74.
BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?* Trad. de Eugenio Imaz, 3.ª ed. (México 1954).
BUNDY, M. W.: *The theory of imagination in classical and medieval thought* (Illinois 1927).
CASSIRER, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento.* Traducción de Alberto Bixio (Buenos Aires 1951).
CERIANI, G.: *Il concetto di immanenza nel realismo di S. Tommaso:* Riv. di Filosofia Neo-Scol., 28 (Supl. 1935) 31-39.
COPLESTON, F. C., S. I.: *Existencialism and modern Man* (London 1949).
CORDONE, D. A.: *Il devenir e l'uomo* 3 vols. (1956-57).
DE CORTE, M.: *La doctrine de la intelligence chez Aristote. Essai d'exégesi* (París 1934).
DEMPF, A.: *Theorische anthropologie* (Bren 1950).
— *Filosofía cristiana. El hombre entre Dios y el mundo.* Trad. por Ricardo de la Cierva (Madrid 1956).
FABRO, C.: *Percezione e pensiero* (Milano 1941).
— *Fenomenologia della percezione.*
FAUSTI, G., S. I.: *Teoria della astrazione* (Padova 1947).
GARDAIR, J.: *Corps et âme. Essai sur la philosophie de St. Thomas* (París 1892).
GARDEIL, A., O P.: *La structure de l'âme et l'éxpérience mystique* (París 1927).
GARIN, P.: *La théorie de Pidée suivant l'école thomiste (Etude d'après les textes)* (París 1932).
GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P.: *Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se:* Rev. Neo-Sch., 25 (1923) 420-430.
— *Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat an per aliquam speciem?:* Angelicum, 5 (1928) 37-54.
GILSON, E.: *La liberté chez Descartes et la théologie* (París 1913).
GONZÁLEZ, CEFERINO: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (Manila 1864).
GRABMANN, M.: *Mittelalterliche Deuchtung und Umbildung der aristotelischen Lehere von* νοῦς ποιητικός (Munchen 1936).
GREDT, J., O. S. B.: *De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum:* Xenia Thomistica, vol. 1 (Romae 1925) p.303-318.
— *De cognitione sensuum externorum* (Romae 1913).
GREGORIO NISENO, S.: *De hominis opificio:* MG 46.
GUILLET, J., O. P.: *La «lumière intellectuelle» d'après S. Thomas:* Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A., 2 (1927) p.71-89.
HEBERT, TH., A. A.: *Notre connaissance intellectuelle du singulier materiel:* Louv. Théol. et Phil., 5 (1949) p.33-65.
HIPÓCRATES: *De natura hominis* (Francfort 1596).
ITURRIOZ, F., S. I.: *El hombre y su metafísica. Ensayo escolástico de antropología metafísica* (Madrid 1943).
JOLIVET, R.: *L'Intuition intellectuelle:* Rev. Thom., 15 (1932) p.52-70.
JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus philosophicus* (París, ed. Vivès, 1883).

KANT, E.: *Antropología en sentido pragmático.* Trad. de José Gaos (Madrid 1935).
KEELER, L. W., S. I.: *The problem of error from Plato to Kant:* Anal. Greg., 5 (1934).
LEGRAND, J., S. I.: *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas* (París 1946).
LONERGAN, B., S. I.: *The cocept of Verbum in the writings of St. Thomas Aquinas:* Theological Studies (Baltimore), 7 (1946); 8 (1947); 10 (1949).
LOMBARDO, PEDRO: *Libri quatuor sententiarum* (ed. Quaracchi 1916).
LOTTIN, O., O. S. B.: *La theorie du libre arbitre depuit S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin* (Louvain 1929).
— *Le traité du libre arbitre depuis le chancelier Philippe jusqu'à S. Thomas d'Aquin:* Rev. Thom., 10 (1927) 446-472.
MAGER, A., O. S. B.: *Das νοῦς παθητικός bei Aristoteles und Thomas von Aq.:* Rev. Neosc. de Philos., 36 (1937) 554-573.
MANDONNET, P.: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (Louvain 1908-1911) 2 vols.
MAQUART, F.: *La fonction de l'intellect-agent et la hierarchisation des facultés:* Rev. de Philos., 27 (1927) 489-510.
— *De l'action de l'intellect-agent:* Rev. de Philos., 27 (1927) p.380-416.
— *L'espèce intelligible:* Rev. de Philos., 35 (1928) 585-610.
MARC, A., S. I.: *Psychologie reflexive.* I. *La connaissance.* II. *La volonté et l'esprit* (Bruxelles-París 1949).
MARCOS, V.: *De animarum humanarum inaequalitate:* Angelicum, 9 (1932) 449-468.
NEMESIO DE EMESA: *De natura hominis:* PL 40,503-818.
MUYENS, F.: *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Louvain 1948).
PEGHAIRE, J., C. S. Sp.: *Intellectus et ratio selon Saint Thomas d'Aq.* (París-Ottawa 1936).
— *L'intellection du singulier materiel chez les anges et chez l'homme:* Rev. Domin., 39 (1933) 135-144.
PEILLAUBE, S. M.: *Theorie des concepts. Existence, origine, valeur* (París, s. a.).
PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, A.: *Los problemas del hombre y de la vida humana* (Madrid 1949) 2 vols.
PIROTA, A. M., O. P.: *Nola psychologiae rationalis. De unione immediata animae rationalis, ut talis, cum corpore:* Div. Thom. (Pl.), 2 (1925) 329-338.
POMANSKY, V.: *Die psychologie des Nemesius:* Z. G. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters, B. 3 (Münster).
RADEAU, G.: *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élementaire selon S. Thomas d'Aq.* (París 1938).
ROHMER, J.: *L'Intentionalité des sensations de Platon a Ockham:* Recherches de Science Religieuse, 25 (París 1951) 5-39.
ROLAND-GOSSELIN, M. D., O. P.: *La theorie thomiste de l'erreur:* Melanges Thomistes (Symp.) 253-274.
— *Peut-on parler d'intuition dans la philosophie thomiste?:* Philosophia Perennis (Ratisbonne 1930) t.2 p.709-730.
ROUSSELOT, S. I.: *L'intellectualisme de Saint Thomas* 2.ª ed. (París 1924).
SEMANAS ESPAÑOLAS DE FILOSOFÍA: *La libertad* (Madrid 1957).
SIEWERTH, M. G.: *Die metaphysik der Erkennis nach Thomas von Aq.* Teil I: *Die simliche Erkenntnis* (Munchen 1933).
SMONIN, H. D., O. P.: *A propos de la notion d'intuition dans la philo-*

sophie thomiste de la connaissance. L'opinion de Capreolus: Rev. Thom., 15 (1932) 448-451.
— *Connaissance et similitude:* Rev. Sc. Ph. Th., 20 (1931) 293-304.
— *Intentionalité et intellection:* Angelicum, 7 (1930) p.460-486.
— *La notion d'intentio dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin:* Rev. Sc. Ph. Th., 19 (1930) 445-463.
STRASSER, S.: *Le problème de l'âme. Etudes sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique* (Louvain-Paris 1953).
SUÁREZ, FRANCISCO, S. I.: *Disputationes metaphysicae* (París 1856).
TEOFRASTO: *De sensu et sensibilibus* (Parisiis 1866).
TERTULIANO: *De anima:* ML 2.
TOFFANIB, G.: *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días.* Trad. de B. L. B. CARPINETI y L. M. DE CÁDIZ (Buenos Aires 1953)
TONQUEDEC, J., S. I.: *Milieux et organes de la sensation:* Etudes sur S. Thomas (Symp.) 156-167.
TORNATORE, J. B.: *De humanae cognitionis modo, origine ac profectu ad mentem D. Thomae* (Placentiae 1885).
UBEDA PURKISS, M., O. P.: *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones:* Ciencia Tomista (1953-54) 248-50.
VERARDO, R., O. P.: *Il problema dell'immortalità:* Sapienza, 2 (1949) 283-309.
WEBERT, J., O. P.: *S. Thomas d'Aquin. Somme théologique. La pensée humaine: 1 q.84-89* (París 1930).
— *S. Thomas d'Aquin. Somme théologique. L'âme humaine: 1 q.75-83* (París 1928).
— *«Reflexio». Etude sur les operations réflexives dans la psychologie de S. Thomas:* Melanges Mandonnet, t.1 p.285-325.
WORONIECKI, H., O. P.: *Pour une bonne définition de la liberté humaine:* Angelicum, 14 (1937) 154-174.
ZAMBONI, G.: *L'elaborazione intellectiva dei dati sensibili, secondo S. Tommaso e secondo Kant:* Rev. Fil. Neo-Scol., 19 (1927) 322-355.

ESENCIA DEL ALMA HUMANA

Comienza con esta cuestión el tratado antropológico de la *Summa*. Al emprender el estudio del alma, es claro que se trata de investigar la naturaleza del hombre, no la de todos y cada uno de los vivientes, y, por consiguiente, del alma humana en particular y no del alma en general. Del alma de los brutos se ocupa en el artículo 3, pero más bien como elemento de contraste, para definir de un modo más preciso la peculiaridad del alma humana, forma espiritual e incorruptible, por oposición al alma de los animales, inextensa, sí, como la humana, pero material y perecedera.

La razón de ocuparse únicamente del alma, y del alma humana, no del cuerpo ni de los otros vivientes inferiores—como anuncia en el prólogo—, es clara. El teólogo ha de tratar de las cosas que no son Dios (objetos materiales) en función de Dios, considerado bajo la razón formal de Deidad (objeto formal *quod*). Ahora bien, del hombre en concreto cabe una doble consideración teológica: *a)* en cualquier criatura, esto es, como término de la acción creadora de Dios; *b)* en cuanto portador de la vida sobrenatural, por la que retorna a Dios.

Bajo ambos aspectos es preciso considerar, con una consideración teológica directa, el alma humana tan sólo. Sólo ella, en efecto, es término directo de la creación (cf. 1 q.90 a.2), y únicamente ella, entre todas las criaturas visibles, es sujeto de la gracia santificante (cf. 1-2 q.110 a.4).

Esta es la razón por la que suprime aquí el santo Doctor las prolongadas discusiones y análisis en que se desarrolla el libro I *De anima*, de Aristóteles [1], y de las que hay retazos tanto en el *Contra Gentes* como en la *Q. disp. De anima* acerca de la naturaleza del alma. Santo Tomás presupone aquí la noción de alma como primer principio de vida en los vivientes, noción que ha de obtener el psicólogo por inducción a partir de las operaciones vitales, objeto de experiencia externa e interna [2].

La estructura de la cuestión es, como siempre, de una gran lógica. Trata de la esencia del alma:

1) Por comparación al cuerpo (a.1-4), y esto investigando: *a)* si el alma es cuerpo o parte del cuerpo, a saber, su forma (a.1); *b)* si existe o puede existir independientemente del cuerpo, y esto tanto respecto del alma humana (a.2) como de la de los irracionales (a.3); *c)* si, puesto que el alma humana puede existir independientemente del cuerpo, constituye por sí sola al hombre o más bien juntamente con el cuerpo (a.4).

2) De la esencia del alma humana en sí misma: *a)* si se compone

---

[1] Es sabido que el comentario correspondiente no es de mano de Santo Tomás.
[2] Cf. *Introduction à l'étude de l'âme;* CHARLES DE KONNINCK: Laval Théol. et Philos. (1947) n.1.

de materia y forma o, por el contrario, es pura forma, simple y espiritual (a.3); *b)* si, en consecuencia, es incorruptible (a.6).

3) Finalmente, puesto que es espíritu, si es de la misma especie que el ángel (a.7).

En realidad, y a pesar de este orden un tanto artificioso, toda la cuestión gira en torno al artículo 2, al tema de la subsistencia y consiguiente espiritualidad e incorruptibilidad del alma humana. Directamente trata de ello en los artículos 2, 5 y 6; pero indirectamente surge también el tema en los artículos 3, 4 y 7, y prolonga sus ramificaciones en la cuestión siguiente.

Introduce el tema del alma humana el artículo 1, donde, a propósito del error de algunos filósofos presocráticos (los *antiqui naturales*), fija la noción de alma como acto o forma del cuerpo organizado y principio primero de todas las operaciones vitales.

En el artículo 2, el nervio de la demostración lo constituye el argumento de Anaxágoras, sistematizado ya por Aristóteles y al que recurre Santo Tomás en muchos lugares de sus obras [3]. El medio de la demostración es la independencia de la operación propia del alma humana, el entender respecto del cuerpo. Lo que no es el caso del alma de los brutos (a.3).

En el artículo 5 aparece, a propósito de la composición del alma humana, un aspecto de la encendida controversia medieval sobre la pluralidad de formas substanciales, tema que motivará también los artículos 1, 3 y 4 de la cuestión siguiente. La abundancia de lugares paralelos da idea de lo importante y debatida que fué la polémica motivada por la novedad de la solución tomista frente a la posición tradicional, de origen neoplatónico y de profundo y extenso arraigo en la conciencia medieval. En la propia *Summa* se plantea (1 q.50 a.2) un problema análogo respecto de los ángeles, y la solución es siempre la misma, segura, comprensiva y profunda: la subsistencia y consiguiente simplicidad e incorruptibilidad de toda substancia intelectual, sea unida o separada de la materia. La incorruptibilidad es, pues, un simple corolario (a.5). Obsérvese, sin embargo, cómo el argumento *proporcionado* por el deseo natural de penitencia, que en *Contra Gentes* (2,55) se presenta con una formulación aparentemente apodíctica, aquí no tiene más que un valor dialéctico *ex signo*.... ...

Finaliza la cuestión el artículo 7 refutando la opinión origenista, que hacía de todas las criaturas espirituales, alma humana y ángeles, una sola especie, dentro de la cual sólo habría distinciones accidentales.

---

[3] Véase la historia, análisis y polémica en torno a esta prueba en J. M. RODRÍGUEZ ARIAS, O. P., *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana:* Estudios Filosóficos, n.1 (Santander 1952).

CUESTION 75

(In septem articulos divisa)

De homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, quantum ad essentiam animae

En que se trata del hombre, que está compuesto de substancia espiritual y corporal, y en primer lugar de la esencia del alma

Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur (cf. q.50 introd.). Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione (q.90). Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, 11 cap. «Angel. hier.» tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet «essentia, virtus et operatio»; primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius (q.77); tertio, ea quae pertinent ad operationem eius (q.84).

Circa primum duplex occurrit consideratio: quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda, de unione eius ad corpus (q.76).

Circa primum quaeruntur septem.

Primo: utrum anima sit corpus.

Secundo: utrum anima humana sit aliquid subsistens.

Tertio: utrum animae brutorum sint subsistentes.

Quarto: utrum anima sit homo; vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore.

Quinto: utrum sit composita ex materia et forma.

Sexto: utrum anima humana sit incorruptibilis.

Septimo: utrum anima sit eiusdem speciei cum angelo.

Tras el estudio de la criatura espiritual y de la corporal, debemos tratar ahora del hombre, ser compuesto de espíritu y materia. En primer lugar hablaremos de la naturaleza del hombre; luego, de su origen. El estudio de la naturaleza humana le corresponde al teólogo en lo concerniente al alma; estudia el cuerpo sólo en cuanto a sus relaciones con el alma. Por eso empezaremos tratando del alma. Y como, según escribe Dionisio, en las substancias espirituales se distinguen "la esencia, la virtud o poder y la operación", trataremos primero de lo que es propio de la esencia del alma; luego, de lo que corresponde a su poder o virtud, es decir, sus potencias, y, finalmente, de lo que se refiere a su operación.

En cuanto al primer punto se precisa una doble consideración, a saber: la del alma en sí misma y la de su unión con el cuerpo.

Acerca de la primera se han de averiguar siete cosas.

Primera: si el alma es cuerpo.

Segunda: si el alma humana es una realidad subsistente.

Tercera: si las almas de los irracionales son subsistentes.

Cuarta: si el alma es el hombre, o si más bien el hombre es un compuesto de alma y cuerpo.

Quinta: si está compuesta de materia y forma.

Sexta: si el alma humana es incorruptible.

Séptima: si el alma es de la misma especie que el ángel.

ARTICULO 1

Utrum anima sit corpus [a]

Si el alma es cuerpo

Dificultades. Parece que el alma es cuerpo.

1. El alma es el motor del cuerpo. Mas no es un motor inmóvil, ya porque parece que nada puede mover si antes no es movido, pues nadie da lo que no tiene, y así no calienta lo que no tiene calor; ya también porque, si algo es motor no movido, causa, como demuestra el Filósofo, un movimiento perpetuo y siempre igual, cosa que no observamos en el movimiento de los animales, que es producido por el alma. Luego el alma es un motor movido. Y, por tanto, es cuerpo, pues todo motor movido es cuerpo.

2. Todo conocimiento se verifica mediante lo semejante. Pero entre el cuerpo y lo incorpóreo no puede haber semejanza. Por tanto, si el alma no fuese cuerpo, no podría conocer los objetos corpóreos.

3. Entre lo que mueve y lo movido es preciso que exista algún contacto. Pero no hay contacto a no ser entre cuerpos. Luego, puesto que el alma mueve al cuerpo, parece que debe ser cuerpo.

Por otra parte, dice San Agustín que el alma "se dice simple con respecto al cuerpo porque su masa no se extiende por el espacio local".

Respuesta. Se presupone desde luego, al tratar de la naturaleza del alma, que entendemos por alma el primer principio de vida en los seres que viven en este mundo; y así llamamos "animados" a los seres vivos, y a los que carecen de vida les lla-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit corpus.

1. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum. Tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur: quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit. Tum quia, si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII «Physic.» [1]**: quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.**

2. Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Praeterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI «De Trin.» [2]**, quod anima «simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci».**

Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: «animata» enim viventia dicimus, res vero «inanimatas» vita carentes. Vita autem maxi-

---

[a] *Cont. Gent.* 2,65; *De anima* 2 lect.1.

[1] C.6 n.9 (BK 259b32); c.10 n.6.8 (BK 267b3-17): S.TH., lect.13 n.7; lect.23 n.8.

[2] C.6: ML 42,929.

me manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.

Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima: sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis: et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed «primum» principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est «tale» corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus: sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

mamos "inanimados". Ahora bien, la vida se manifiesta sobre todo en dos operaciones: la de conocer y la de moverse. Los antiguos filósofos, que no alcanzaron a elevarse sobre la imaginación, establecían que el principio de estas operaciones era un cuerpo, pues decían que solamente los cuerpos son seres, y que lo que no es cuerpo es la nada; de donde concluían que el alma es un cuerpo.

Aunque la falsedad de esta opinión puede ser demostrada por múltiples razones, emplearemos una sola, en la cual aparece del modo más general y claro que el alma no es cuerpo. Es indudable que no todo principio de operación vital es alma, porque entonces los ojos serían alma, ya que de algún modo son el principio de la visión; y lo mismo habría que decir de los otros órganos. Lo que entendemos por alma es el "primer" principio de la vida. Un cuerpo puede de alguna manera ser principio vital al modo como lo es el corazón en los animales; pero ningún cuerpo puede ser, en cuanto a tal, el primer principio de la vida, o ser viviente, pues de lo contrario todo cuerpo sería viviente, o principio de la vida. Luego el que sea viviente e incluso principio de vida le compete a un cuerpo por cuanto es "tal" cuerpo. Ahora bien, ser en acto tal lo recibe de un principio que se llama acto suyo. Luego el alma, que es el primer principio de la vida, no es cuerpo, sino acto del cuerpo, como el calor, que es el principio del calentarse, no es cuerpo, sino acto de un cuerpo.

Ad primum ergo dicendum quod, cum omne quod movetur ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu. Sed sicut ostenditur in VIII «Physic.» [3], est quoddam movens

Soluciones. 1. Si todo lo que se mueve es movido por otro, y en este proceso no se puede llegar al infinito, es necesario concluir que no todo motor es movido. Consistiendo el ser movido en pasar de la potencia al acto, el motor da al móvil lo que tiene, en cuanto que le hace estar en acto. A este propósito demuestra el Filósofo que existe un motor absolu-

[3] C.6 n.8.9 (Bk 259b32): S.Th., lect.13 n.7.

tamente inmóvil, que ni substancial ni accidentalmente es movido, y que este motor puede imprimir un movimiento siempre uniforme; que existe también otro motor que no es movido substancialmente, aunque sí de modo accidental, debido a lo cual no puede imprimir movimiento siempre uniforme, y este motor es el alma; y que existe, por último, otro motor que es movido substancialmente, a saber, el cuerpo. Como los antiguos naturalistas creían sólo en la existencia de los cuerpos, por eso afirmaron que todo motor es movido, y que el alma es movida substancialmente, y que es cuerpo.

penitus immobile, quod nec per se nec per accidens movetur: et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens: et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui Naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur, et est corpus.

2. No es necesario que la semejanza o imagen del objeto conocido se encuentre en acto en la naturaleza del que conoce; por el contrario, cuando un ser conoce primero en potencia y después en acto, es preciso que la imagen del objeto conocido no esté en su naturaleza en acto, sino sólo en potencia, como no se halla en la pupila el color en acto, sino solamente en potencia. Por consiguiente, no es preciso que la naturaleza del alma posea en acto la imagen o semejanza de las cosas corpóreas, sino que esté en potencia para recibirlas. Como los antiguos naturalistas no alcanzaron a distinguir el acto de la potencia, con objeto de que el alma conociese los cuerpos, afirmaban que era cuerpo; y para que conociese todos los cuerpos, decían que estaba compuesta de los principios de todos ellos.

Ad secundum dicendum quod non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis: sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu; sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui Naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret corpus; et ad hoc quod cognosceret omnia corpora, quod esset composita ex principiis omnium corporum.

3. Hay dos modos de contacto, uno "cuantitativo" y otro "virtual" o dinámico. Por el primero sólo un cuerpo puede entrar en contacto con otro cuerpo; pero del segundo modo puede establecer contacto con el cuerpo el ser incorpóreo que lo mueve.

Ad tertium dicendum quod est duplex contactus, «quantitatis» et «virtutis». Primo modo, corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo, corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus.

ARTICULO 2

Utrum anima humana sit aliquid subsistens *

Si el alma humana es una realidad subsistente

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens.

1. Quod enim est subsistens, dicitur «hoc aliquid». Anima autem non est «hoc aliquid», sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Praeterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari: quia, ut dicitur in I «De anima» [4], «dicere *animam* sentire aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere vel aedificare». Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Praeterea, si anima esset *aliquid subsistens*, esset aliqua eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere: quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem *non est sine corpore*. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [5]: «Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias». Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est prin-

Dificultades. Parece que el alma humana no es una realidad subsistente.

1. Todo lo que subsiste es "algo determinado". Pero el alma no es "algo determinado", sino que lo es el compuesto de alma y cuerpo. Luego el alma no es una realidad subsistente.

2. A toda realidad subsistente se puede atribuir una actividad. Pero al alma no se le atribuye ninguna actividad, porque, según el Filósofo, "decir que el alma siente o entiende es como decir que teje o edifica". Luego el alma no es una realidad subsistente.

3. Si el alma fuese una realidad subsistente, ejecutaría alguna de sus operaciones sin el cuerpo. Pero no ejerce actividad alguna sin el cuerpo, ni siquiera la de entender, pues para entender precisa de las imágenes sensibles, y no puede darse imagen sensible sin el cuerpo. Luego el alma no es una realidad subsistente.

Por otra parte, dice San Agustín: "Todo el que comprenda que la naturaleza de la mente es ser substancia y no ser corpórea, comprenderá que la causa del error de cuantos opinan que es corpórea consiste en que ponen en ella cosas sin las cuales no pueden concebir naturaleza alguna, esto es, las imágenes de los cuerpos." Luego la naturaleza de la mente humana no solamente es incorpórea, sino también substancia, es decir, realidad subsistente.

Respuesta. Es necesario afirmar que el principio de la operación in-

---

* *De pot.* q.3 a.9.11; *De anima* 3 lect.7; *De spirit. creat.* a.2; *Q. de anima* a.1-14.
[4] C.4 n.12 (Bk 408b11): S.Th., lect.10 n.151.
[5] C.7: ML 42,979.

telectual, al que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente. No cabe duda que el hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás; como observamos en los enfermos cuya lengua está impregnada de bilis u otro humor amargo, que no pueden gustar el sabor de lo dulce y todo lo encuentran amargo. Si, pues, el principio de la intelección tuviese en sí la naturaleza de algún cuerpo, no podría conocer todos los cuerpos, ya que cada cuerpo tiene una naturaleza determinada. Luego es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo.

Es igualmente imposible que entienda por medio de un órgano corpóreo, porque la naturaleza concreta de tal órgano corpóreo impediría también el conocimiento de todos los cuerpos; lo mismo que la presencia de un determinado color, no ya solamente en la pupila, sino en un recipiente de cristal, hace aparecer el líquido que contiene de ese mismo color.

Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien, este modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto; de ahí que cada cosa obre según es. Y así no decimos que es el "calor" quien calienta, sino el objeto "caliente".—Luego el alma humana, llamada entendimiento o mente, es un ser incorpóreo y subsistente.

Soluciones. 1. La expresión "un algo determinado" puede tomarse en dos sentidos: o por cualquier realidad subsistente o para designar al ser subsistente que posee naturaleza específica completa. En el primer

cipium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus.

Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum: quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus elusdem coloris videtur.

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod «calor» calefacit, sed «calidum». — Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad primum ergo dicendum quod «hoc aliquid» potest accipi dupliciter: uno modo, pro quocumque subsistente: alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et

formae materialis: secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici «hoc aliquid» primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici «hoc aliquid» primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima et corpore dicitur «hoc aliquid».

sentido excluye la inherencia propia del accidente y de la forma material; en el segundo excluye además la imperfección de lo que es parte de un todo. De aquí que la mano pueda llamarse "un algo determinado" en el primer sentido, pero no en el segundo. Por tanto, debido a que el alma del hombre es parte de la especie humana, puede, en cuanto subsistente, ser llamada "un algo determinado" en el primer sentido, pero no en el segundo, en el cual lo es el compuesto de alma y cuerpo.

Ad secundum dicendum quod verba illa Aristotelis dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri; ut patet ex iis quae ibi [a] praemittit.

2. Aristóteles no expone con esas palabras su propio parecer, sino el de quienes opinaban que entender es moverse, según se desprende del contexto.

Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem: quia calor nullo modo calefacit, proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt: sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

También puede responderse que, si bien el obrar por sí mismo compete a lo que existe por sí, ocurre a veces que se llaman existentes por sí mismas realidades que, no obstante ser partes, no son inherentes a la manera del accidente o de la forma material. Sin embargo, propiamente subsistente por sí es lo que ni es parte ni es inherente de ninguno de tales modos. Y así no puede decirse que los ojos o las manos sean subsistentes por sí mismas ni, por consiguiente, que obren por virtud propia. Las operaciones de las partes se atribuyen siempre al todo mediante las partes. Por eso no significa lo mismo decir que el hombre ve por los ojos o palpa con las manos que decir que el cuerpo caliente calienta por el calor; pues, hablando con propiedad, el calor no calienta de ningún modo. Por tanto, puede decirse que el alma entiende, como se dice que los ojos ven; pero lo más propio sería decir que el hombre entiende por el alma.

Ad tertium dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti: phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere

3. Para la actividad del entendimiento se precisa del cuerpo, no como de un órgano por el cual la operación se realice, sino por razón del objeto, cuya representación en la imagen es para el entendi-

[a] C.4 n.10 (Bk 408b1): S.Th., lect.10 n.146.

miento lo que el color para la vista. Pero necesitar así del cuerpo no se opone a que el entendimiento sea subsistente; pues, de lo contrario, tampoco sería subsistente el animal, que para sentir necesita de los objetos sensibles exteriores.

corporo non removet intellectum esse subsistentem: alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigent exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ARTICULO 3

Utrum animae brutorum animalium sint subsistentes [a]

Si las almas de los animales irracionales son subsistentes

Dificultades. Parece que las almas de los animales irracionales son subsistentes.

1. El hombre conviene en género con los demás animales. Pero, según hemos dicho, el alma del hombre es un ser subsistente. Luego también son subsistentes las almas de los demás animales.

2. El sentido se comporta respecto a los objetos sensibles como el entendimiento respecto a los inteligibles. Pero el entendimiento entiende lo inteligible sin el cuerpo. Luego el sentido aprehende lo sensible sin el cuerpo. Mas las almas de los irracionales son sensitivas. Luego son subsistentes, por la misma razón que lo es el alma del hombre, que es intelectiva.

3. El alma de los animales irracionales mueve a su cuerpo. Pero el cuerpo no mueve, sino que es movido. Luego el alma de los irracionales ejecuta alguna operación sin el cuerpo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Creemos que solamente el hombre tiene un alma substancial; en cambio, no son substanciales las almas de los animales".

Respuesta. Según hemos dicho, los antiguos filósofos no hacían distinción alguna entre el entendimiento

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae brutorum animalium sint subsistentes.

1. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est (a.2). Ergo et animae aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Praeterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum et intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animae autem brutorum animalium sunt sensitivae. Ergo sunt subsistentes, pari ratione qua et anima hominis, quae est intellectiva.

3. Praeterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti animalis habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est quod dicitur in libro «De Eccl. dogmat.» [1]: «Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animae non sunt substantivae».

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et

---

[a] *Cont. Gent.* 2,82.

[1] C 16 17 · ML 42,1216.

intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est (a.1; cf. q.50 a.1).—Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens [8] quod, sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam. Et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes.

Sed Aristoteles posuit [9] quod solum intelligere, inter opera animae, sine organo corporeo exercetur. Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodquo habet esse et operationem.

y el sentido, atribuyendo uno y otro a un principio corpóreo.—En cambio, Platón distinguió entre entender y sentir, y atribuyó ambas cosas a un principio incorpóreo, diciendo que lo mismo entender que sentir compete al alma por sí misma, de lo cual se sigue que también las almas de los irracionales son subsistentes.

Aristóteles, por el contrario, enseñó que, entre las operaciones del alma, la única que se realiza sin órgano corporal es la de entender, y que, en cambio, lo mismo la de sentir que todas las demás de la parte sensitiva van indiscutiblemente acompañadas de alguna inmutación corporal; así, en la visión la pupila es alterada por la especie del color, e igual sucede en las demás operaciones. Lo cual demuestra que el alma sensitiva no tiene operación propia alguna que ejecute por sí misma, sino que todas sus operaciones pertenecen al compuesto. Si, pues, el alma de los animales irracionales no obra por sí misma, se sigue que no es subsistente, ya que las cosas obran según su propio modo de ser.

Ad primum ergo dicendum quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt: differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae. Nec oportet quod omnis differentia formae faciat generis diversitatem.

Soluciones. 1. Aunque el hombre conviene con los otros animales en el género, difiere de ellos en la especie. Y si bien las diferencias específicas dependen de la diversidad de formas, no es preciso que toda diversidad de forma engendre diversidad de género.

Ad secundum dicendum quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione: unde excellentia sensibilium corrumpit sensum. Quod in intellectu non contingit: nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora.—Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc

2. El sentido se comporta en orden a lo sensible como el entendimiento con respecto a lo inteligible, en cuanto que uno y otro están en potencia con respecto a sus objetos. Pero bajo otros aspectos se comportan de distinta manera, ya que el ser sensitivo recibe la acción del objeto sensible con inmutación corporal, y por eso objetos de una gran intensidad o excelencia resultan dañosos para el sentido. Cosa que no ocurre en el entendimiento, que, después de entender los objetos intelli-

[8] In *Theaeteto* c.29.30; cf. *Timaeum* c.15.
[9] *De anima* l.3 c.4 n.4 (BK 429a24): S.Th., lect.7 n.684.

gibles más altos, comprende mejor los inferiores.—Y el hecho de que el cuerpo se fatigue por la intelección es algo accidental y se debe a que el entendimiento necesita la cooperación de las fuerzas sensitivas, que son las que le preparan las imágenes.

3. Hay dos fuerzas motoras. Una que impera o manda el movimiento, a saber: la apetitiva; y ésta no actúa en el alma sensitiva sino mediante el cuerpo; y por esto la ira, la alegría y las demás pasiones similares implican cierta transformación corporal. La otra, destinada a ejecutar el movimiento, hace que los miembros adquieran aptitud para obedecer al apetito, y su acto no es el de mover, sino el de ser movida. Por donde se ve que mover no es acto que ejerza el alma sensitiva sin el cuerpo.

est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparantur.

Ad tertium dicendum quod vis motiva est duplex. Una quae imperat motum, scilicet appetitiva. Et huius operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium et omnes huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui: cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore.

ARTICULO 4

Utrum anima sit homo[a]

Si el alma es el hombre

Dificultades. Parece que el alma es el hombre.

1. Dice el Apóstol: "Aunque nuestro hombre exterior se corrompe, el que está dentro de nosotros se renueva de día en día". Pero lo que está dentro del hombre es el alma. Luego el alma es el hombre interior.

2. El alma es una substancia, mas no universal, sino individual. Luego es hipóstasis o persona y no distinta de la persona humana. Luego el alma es el hombre, puesto que la persona humana es el hombre.

Por otra parte, San Agustín alaba a Varrón, el cual "defendía que el

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima sit homo.

1. Dicitur enim II ad Cor. 4,16: «Licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem». Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Praeterea, anima humana est substantia quaedam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis. Ergo est hypostasis vel persona. Sed non nisi humana. Ergo anima est homo: nam persona humana est homo.

Sed contra est quod Augustinus, XIX «De civ. Dei»[10], com-

---

[a] *Sent.* 3 d.5 q.3 a.2; d.22 q.1 a.1; *De ent. et ess.* c.2; *Cont. Gent.* 2,57; op.16, *De unit. intell.*; *Metaph.* 7 lect.9.

[10] C.3: ML 41,626.

mendat Varronem, qui «hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur».

Respondeo dicendum quod «animam esse hominem» dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod «homo» sit anima, sed «hic homo» non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam [11] posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui, et non speciei.—Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus: non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione «huius hominis» est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione «hominis» est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.

Allo vero modo potest intelligi sic, quod etiam «haec anima» sit «hic homo». Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animae sensitivae operatio esset eius propria sine corpore: quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae; illud autem est unaquaeque res, quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. — Ostensum est autem (a.3) quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore.—

hombre no es alma sola ni cuerpo solo, sino alma y cuerpo a la vez".

Respuesta. La proposición "el alma es el hombre" puede entenderse de dos maneras. Una, en el sentido de que "el hombre" en general es el alma, aunque "este hombre" concreto, Sócrates, no sea un alma, sino un compuesto de cuerpo y alma. Y digo esto por cuanto algunos afirmaron que sólo la forma pertenece a la esencia específica y que la materia es parte del individuo, pero no de la especie.—Lo cual no puede ser cierto, pues la definición indica la naturaleza específica, y en los seres naturales señala no solamente la forma, sino la forma y la materia. Luego en los seres naturales la materia es parte de la especie, aunque no la materia conformada, que es el principio de individuación, sino la materia común. Pues, así como es de esencia de "este hombre" el que conste de esta alma, de esta carne y de estos huesos, así es también de esencia del "hombre" el que conste de alma, de carne y de huesos, ya que a la substancia específica debe pertenecer todo lo que comúnmente pertenece a las substancias de los individuos contenidos en ella.

Puede también entenderse dicha proposición en el sentido de que "esta alma" sea "este hombre". Y en este sentido podría admitirse suponiendo que el alma sensitiva obrase independientemente del cuerpo, pues entonces todas las actividades humanas corresponderían exclusivamente al alma, por cuanto que toda realidad está constituída por el principio de sus operaciones. Por tanto, aquello es el hombre que es el principio de su actividad.—Pero hemos visto que sentir no es actividad exclusiva del alma. Por consiguiente, siendo el sentir una operación del hombre, aunque no sea exclusiva, es eviden-

[11] Vide AVERROEM, *Metaph.* 7 comm.34.
[12] *Alcibiad.* l.1 c.25.

te que el hombre no es solamente alma, sino un compuesto de alma y cuerpo.—Platón, en cambio, por haber creído que la operación de sentir es propia del alma, pudo admitir que hombre es "un alma que utiliza el cuerpo".

Soluciones. 1. Como dice el Filósofo, cada cosa nos parece que es aquello que más sobresale en ella; y por eso, lo que hace el rector de una ciudad decimos que lo ha hecho la ciudad. En este sentido se llama a veces hombre a lo que es principal en él, y se llama el "hombre intetiva, que es en realidad lo principal en él y se llama el "hombre interior", y otras, conforme a la estimación de los que sólo paran mientes en lo sensible, a su parte sensitiva, comprendiendo el cuerpo, llamándola el "hombre exterior".

2. No toda substancia individual es hipóstasis o persona, sino la que posee naturaleza específica completa. Por eso no pueden ser llamadas hipóstasis o personas la mano o el pie, ni tampoco el alma, que es una parte de la especie humana.

Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit[12] quod homo essot «anima utens corpore».

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in IX «Ethic.»[13], illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso: sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo: aliquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur «homo interior»; aliquando vero pars sensitiva cum corpore, secundum aestimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur «homo exterior».

Ad secundum, dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona: sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

ARTICULO 5

Utrum anima sit composita ex materia et forma[a]

Si el alma está compuesta de materia y forma

Dificultades. Parece que el alma está compuesta de materia y forma.

1. La potencia se contrapone al acto. Pero todos los seres que están en acto participan del acto primero, que es Dios, por cuya participación son seres, buenos y vivientes, como dice Dionisio. Luego todo lo que está en potencia participa de la potencia primera, que es la materia prima. Ahora bien, el alma humana está a

Ad quintum sic procedítur. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma.

1. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro «De div. nom.»[14]. Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed pri-

[a] *Sent.* 1 d.8 q.5 a.2; 2 d.17 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2,50; *Quodl.* 9 q.4 a.1; *De spirit. creat.* a.1; a.9 ad 9; op.15, *De angelis* c.7; *Q. de anima* a.6; *Quodl.* 3 q.8.

[12] C.3 n.6 (Bk 1166b31): S.Th., lect.9 n.1869.

[14] C.5 § 5: MG 3,820; S.Th., lect.1.

ma potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

veces en potencia, como se desprende del hecho de que en ocasiones el entendimiento del hombre se encuentra en potencia para entender; de donde parece deducirse que el alma humana participa de la materia prima, que la constituye como una de sus partes.

2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subiici et transmutari: subiicitur enim scientiae et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

2. Dondequiera que se encuentren las propiedades de la materia, allí hay materia. Pero en el alma se encuentran las propiedades de la materia, que son el ser sujeto y experimentar cambios, ya que es sujeto de la ciencia y de la virtud y cambia de la ignorancia al saber y del vicio a la virtud. Luego en ella hay materia.

3. Praeterea, illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII «Metaphys.» [15]. Sed anima habet causam sui esse: quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

3. Según el Filósofo, las cosas que no tienen materia no son causadas en el ser. Pero el alma es causada en el ser, puesto que es creada por Dios. Luego tiene materia.

4. Praeterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

4. Lo que no tiene materia y es solamente forma es acto puro e infinito. Pero esto sólo compete a Dios. Luego el alma tiene materia.

Sed contra est quod Augustinus probat, en VII «Super Gen. ad litt.» [16], quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

Por otra parte, demuestra San Agustín que el alma no está hecha de materia corporal ni de materia espiritual.

Respondeo dicendum quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam; aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum: quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, il-

Respuesta. Que el alma no tiene materia, se puede demostrar de dos maneras. La primera, partiendo del concepto de alma en general. Y, en efecto, es de esencia del alma el que sea forma de algún cuerpo. Luego, o bien es forma en su totalidad, o lo es por alguna de sus partes. Si lo es en su totalidad, es imposible que forme parte de ella la materia, si entendemos por materia el ser puramente potencial, porque la forma, en cuanto forma, es acto, y lo que solamente es potencia no puede ser parte del acto, puesto que el concepto de potencia excluye el acto, siendo lo opuesto a él. Si, en cambio,

[15] VII c.6 n.5.6 (Bk 1045a36-b7): S.Th., lect.5 n.1762-64.
[16] C.7.8.9: ML 34,359-60.

es forma por alguna de sus partes, a la parte que es forma le llamaríamos alma, y a la materia de la cual es primer acto la llamaríamos "lo primeramente animado".

Segunda, examinando en particular el concepto de alma humana en cuanto intelectiva. No hay duda de que todo lo que es recibido lo es según el modo de ser del recipiente. Así, cualquier realidad conocida lo es según el modo como su forma está en el que la conoce. Ahora bien, el alma intelectiva conoce la naturaleza de las cosas en absoluto; conoce la piedra en cuanto que es en absoluto piedra. La forma en absoluto de la piedra está, según su propia razón formal, en el alma intelectiva. Por consiguiente, el alma intelectiva es una forma absoluta y no un compuesto de materia y forma.—Si, por el contrario, estuviese compuesta de materia y forma, recibiría las formas de las cosas en cuanto individuales, no conociendo más que lo singular, como sucede con las potencias sensitivas, que reciben la forma de las cosas a través de un órgano corporal, pues la materia es el principio de individuación de las formas. Por consiguiente, el alma intelectiva, y en general toda substancia intelectual que conoce las formas en absoluto, no está compuesta de forma y materia.

Soluciones. 1. El acto primero es el principio universal de todos los actos, porque es un acto infinito que virtualmente "precontiene en sí todas las cosas", como dice Dionisio; de ahí que se comunique a las cosas no como parte de ellas, sino mediante un impulso que de él procede. Ahora bien, como la potencia está destinada a recibir un acto, es indispensable que guarde proporción con el acto. Pero los actos recibidos —todos los cuales proceden del acto primero e infinito como participaciones suyas—son distintos. Por tanto

lam partem, dicemus esse animam: et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse «primum animatum».

Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. — Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales: et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali: materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absoluto, caret compositione formae et materiae.

Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter «in se omnia praehabens», ut dicit Dionysius [11]. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non pot-

[11] *De div. nom.* c.5 § 9: MG 3,825; S.Th., lect.3.

est esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos: alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum: nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

to, no puede existir una potencia que reciba todos los actos al modo como existe un acto que infunde todos los actos participados; de lo contrario, la potencia pasiva igualaría a la potencia activa del primer acto. Pero la potencia pasiva del alma intelectiva es distinta de la potencia pasiva de la materia prima, como lo demuestra la diversidad de las cosas que recibe, pues la materia prima recibe formas individuales y el entendimiento recibe formas absolutas. Luego esta potencialidad del alma no prueba que esté compuesta de materia y forma.

Ad secundum dicendum quod subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiae primae, ita est alia ratio subiiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subiicitur scientiae, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

2. Ser sujeto y experimentar cambios compete a la materia por el hecho de estar en potencia. Luego, por lo mismo que la potencia del entendimiento es distinta de la potencia de la materia prima, es distinta también la razón de ser sujeto y experimentar cambios. El entendimiento es sujeto de ciencia y cambia de la ignorancia al saber, por lo mismo que está en potencia para recibir especies inteligibles.

Ad tertium dicendum quod forma est causa essendi materiae, et agens: unde agens, inquantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba praemissa [18], Philosophus concludit quod in his quae sunt composita ex materia et forma, «nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum: quaecumque vero non habent materiam, omnia simpliciter sunt quod vere entia aliquida».

3. La forma y el agente son la causa del ser de la materia; el agente, en cuanto que hace pasar a la materia por transmutación al acto de la forma. Cuando una forma subsistente no tiene el ser en virtud de ningún principio formal, tampoco tiene causa que le haga pasar de la potencia al acto. Por esto, después de las palabras citadas, concluye el Filósofo diciendo que los seres compuestos de materia y forma "no tienen otra causa que la que los mueve de la potencia al acto; en cambio, en los seres inmateriales todo es entidad verdadera y absoluta".

Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam «ipsa vita», vel quidquid sic diceretur, «participat ipsum esse», ut

4. El ser participado viene a considerarse como el acto del ser que lo participa. Ahora bien, es preciso que toda forma creada subsistente por sí tenga el ser participado, puesto que incluso "la misma vida", o lo que así quiera llamarse, "partici-

[18] *Metaph.* VII c.6 n.3 (bk 1045b21): S.Th., lect 5 n.1767.

pa del ser", como dice Dionisio. Mas el ser participado está limitado por la capacidad del que lo participa. Por tanto, sólo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito; y, en cambio, aun en las substancias espirituales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y de ser participado. Por eso dicen algunos que están compuestas de "lo que es" y "aquello por lo cual es"; pues, en efecto, el ser es aquello "por lo cual" una cosa es.

dicit Dionysius, 5 cap. «De div. nom.» (cf. nt.14). Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solum Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam [10] dicuntur componi ex «quo est» et «quod est»: ipsum enim esse est «quo» aliquid est.

ARTICULO 6

Utrum anima humana sit corruptibilis [a]

Si el alma humana es corruptible

Dificultades. Parece que el alma humana es corruptible.

1. Las cosas cuyo principio y desarrollo son análogos parece que tienen el mismo fin. Pero el principio de la generación del hombre y del jumento es el mismo, puesto que fueron hechos de la tierra; y asimismo lo es su desarrollo, porque, como se dice en el Eclesiastés, "del mismo modo respiran todas las cosas, y no tiene el hombre ventaja sobre las bestias". Luego, como allí también se dice, "una es la suerte del hombre y de las bestias e igual su condición". Y como el alma de los irracionales es corruptible, también lo es el alma humana.

2. Todo lo que viene de la nada puede volver a la nada, porque el fin debe corresponder al principio. Y en el libro de la Sabiduría se dice que "somos nacidos de la nada"; lo cual es verdad no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto al alma. Luego, como allí mismo se

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima humana sit corruptibilis.

1. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et iumentorum: quia de terra facta sunt. Similis est etiam vitae processus in utrisque: quia «similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius», ut dicitur Eccle. 3,19. Ergo, ut ibidem concluditur, «unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio». Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Praeterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum: quia finis debet respondere principio. Sed sicut dicitur Sap. 2,2, «ex nihilo nati sumus»: quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo ut ibidem concluditur, «post hoc erimus tanquam

---

[a] *Sent.* 2 d.19 a.1; 4 d.50 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,79-81; *Quodl.* 10 q.3 a.2; *Q. de anima* a.14; *Compend. Theol.* c.84.

[10] Vide GILBERTUM PORRETANUM, *In Boet. «De hebdom.» super regulam* 8: ML 64,1321.

non fuerimus», etiam secundum animam.

3. Praeterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore: nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in libro «De anima» [20]. Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [21], quod animae humanae habent ex bonitate divina quod sint «intellectuales», et quod habeant «substantialem vitam inconsumptibilem».

Respondeo dicendum quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, idest aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se: quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. — Ostensum est autem supra (a.2.3) quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus: anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur.

Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se concluye, "después de esto seremos como si no hubiésemos sido", incluso en cuanto al alma.

3. No hay cosa alguna que no tenga su propia operación. Pero la operación del alma, que consiste en entender por medio de las imágenes, no puede existir sin el cuerpo, puesto que el alma no entiende cosa alguna sin recurrir a la imagen sensible, y ésta, como dice el Filósofo, no se da sin el cuerpo. Luego, destruído el cuerpo, el alma no puede sobrevivir.

Por otra parte, dice Dionisio que las almas humanas reciben de la bondad divina el ser "intelectuales" y poseer una "vida substancial que no se consume".

Respuesta. Es preciso affirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectivo, es incorruptible. De dos maneras, en efecto, puede ser destruída una cosa, a saber: en sí misma y de modo accidental. Pero es imposible que un ser subsistente sea producido o destruído de modo accidental, esto es, a consecuencia de ser producida o destruída otra cosa; pues la producción y destrucción de las cosas es correspondiente a su modo de ser, que por la producción lo adquieren y por la destrucción lo pierden. De ahí que lo que por sí mismo tiene el ser no puede ser producido ni destruído sino en razón de su propia naturaleza; en cambio, de lo que no subsiste por sí mismo, como los accidentes y las formas materiales, se dice que es producido o destruído por efecto de la generación o corrupción del compuesto.—Ahora bien, hemos visto que las almas de los irracionales no son subsistentes por sí mismas, sino sólo el alma humana. Por consiguiente, las almas de los irracionales se destruyen con sus cuerpos, mientras que el alma humana no puede ser destruída, a menos de serlo en sí misma.

Lo cual es absolutamente imposi-

[20] L.1 c.1 n.9 (BK 403a9): S.Th., lect.2 n.17-19. [21] § 2: MG 3,696; S.Th., lect.1.

ble, no sólo tratándose de ella, sino de cualquier ser subsistente que sea solamente forma. Pues lo que por esencia compete a una cosa es, evidentemente, inseparable de ella; y el ser le compete por esencia a la forma, que es acto. La materia adquiere el ser en acto por el hecho de adquirir la forma; y asimismo se destruye por el hecho de ser separada de ella. En cambio, es imposible que una forma se separe de sí misma. Por tanto, también lo es que la forma subsistente deje de existir.

Y aun en el caso de que, como dicen algunos, el alma estuviese compuesta de materia y forma, sería también necesario afirmar que es incorruptible. En efecto, donde no hay contrariedad no hay tampoco corrupción, ya que las producciones y corrupciones provienen de los contrarios y en ellos se verifican; de ahí que los cuerpos celestes, cuya materia no está sujeta a contrariedad, sean incorruptibles. Ahora bien, en el alma intelectiva no puede haber contrariedad alguna, ya porque recibe según su modo de ser, y las cosas en ella recibidas están exentas de contrariedad; ya también porque los conceptos de cosas contrarias no son contrarios en el entendimiento, puesto que una misma es la ciencia de los contrarios. Por tanto, es imposible que el alma intelectiva sea corruptible.

Y como señal de esto puede servir el hecho de que todas las cosas desean naturalmente ser del modo que son. Ahora bien, el deseo de los seres cognoscitivos proviene de un conocimiento, y los sentidos no conocen más que lo actualmente existente y presente al sentido, mientras que el entendimiento conoce la existencia en absoluto y abstrayendo del tiempo. Por eso, todo el que posee entendimiento desea, naturalmente, existir siempre. Mas no se puede tener inútilmente un deseo natural. Luego toda substancia intelectual es incorruptible.

venit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas: generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt; unde corpora caelestia, quia non habent materiam contrarietati subiectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse: ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc; sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sap. 2,1-21. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus: similiter enim de terra facta sunt omnia animalia. Non autem quantum ad animam: nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo. Et ad hoc significandum dicitur Gen. 1,24, quantum ad alia animalia, «Producat terra animam viventem»: quantum vero ad hominem, dicitur (ibid., 2,7) quod «inspiravit in faciem eius spiraculum vitae». Et ideo concluditur Eccle. ult., v.7: «Revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum». — Similiter processus vitae est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur in Eccle.: «Similiter spirant omnia»; et Sap. 2,2: «Fumus et flatus est in naribus nostris», etc. Sed non est similis processus quantum ad animam: quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur: «Nihil habet homo iumento amplius».—Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam Creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc, quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi, similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra (q.89 a.1) melius patebit.

Soluciones. 1. En el pasaje citado habla Salomón de los que el libro de la Sabiduría llama necios. Es verdad que el origen del hombre y de los otros animales es semejante en cuanto al cuerpo, puesto que todos los animales fueron igualmente hechos de la tierra; pero no lo es en cuanto al alma, pues el alma de los brutos proviene de una energía corpórea, y el alma humana proviene de Dios. Para significar esto dice el Génesis, refiriéndose a los otros animales: "Produzca la tierra el alma viviente"; en cambio, con respecto al hombre dice: "Le inspiró en el rostro aliento de vida". De donde concluye el Eclesiastés: "Torne el polvo a la tierra que antes era, y retorne el espíritu a Dios, que le dió".— El proceso de la vida es asimismo parecido en cuanto al cuerpo, y a este propósito dice el Eclesiastés: "No hay más que un aliento para todos"; y la Sabiduría: "Humo y aliento hay en nuestras narices". Pero no lo es en cuanto al alma, porque el hombre entiende y los animales no; y por eso, la expresión "no tiene el hombre ventaja sobre el jumento" es falsa.—En consecuencia, la muerte es también parecida en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma.

2. Así como, al decir que una cosa puede ser creada, no aludimos a una potencia pasiva, sino a la potencia activa del Creador, que puede producir algo de la nada, así también el que una cosa pueda volver a la nada no implica que la criatura tenga potencia para no ser, sino que el Creador la tiene para dejar de infundirle el ser. Pero, al decir de un ser que es corruptible, se entiende que tiene potencia para no ser.

3. Entender mediante imágenes es operación propia del alma mientras está unida al cuerpo; pero, separada de él, tendrá otro modo de entender, parecido al de las demás substancias incorpóreas, como se explicará más adelante.

ARTICULO 7

Utrum anima et angelus sint unius speciei [a]

Si el ama y el ángel son de la misma especie

Dificultades. Parece que el alma y el ángel son de la misma especie.

1. Cada ser está ordenado al propio fin por su naturaleza específica. Pero el hombre y el ángel tienen el mismo fin, que es la bienaventuranza eterna. Luego son de la misma especie.

2. La última diferencia específica es la más noble, pues completa la naturaleza de la especie. Lo más noble que hay en el alma y en el ángel es el ser intelectivos. Luego convienen en la última diferencia específica y, por tanto, son de la misma especie.

3. Parece que el alma no difiere del ángel más que por el hecho de estar unida al cuerpo. Pero, como el cuerpo es extraño a la esencia del alma, no parece que forme parte éste de su especie. Luego el alma y el ángel son de la misma especie.

Por otra parte, los seres cuyas operaciones naturales son diversas pertenecen a distinta especie. Las operaciones naturales del hombre y las del ángel son diversas, porque, como dice Dionisio, "las mentes angélicas poseen entendimientos simples y bienaventurados, que no parten de las cosas sensibles para el conocimiento de lo divino"; y a continuación afirma del alma todo lo contrario. Luego el alma y el ángel no son de la misma especie.

Respuesta. Orígenes opinó que los ángeles y todas las almas son de la misma especie; y pensó así porque

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima, et angelus sint unius speciei.

1. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suae speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animae et angeli, scilicet beatitudo aeterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Praeterea, ultima differentia specifica est nobilissima: quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo et anima quam intellectuale esse. Ergo conveniunt anima et angelus in ultima differentia specifica. Ergo sunt unius speciei.

3. Praeterea, anima ab angelo differre non videtur nisi per hoc, quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animae, non videtur ad eius speciem pertinere. Ergo anima et angelus sunt unius speciei.

Sed contra, quorum sunt diversae operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animae et angeli sunt diversae operationes naturales: quia ut dicit Dionysius, 7 cap. «De div. nom.» [22], «mentes angelicae simplices et beatos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem»; cuius contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et angelus non sunt unius speciei.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit [23] omnes animas humanas et angelos esse unius spe-

---

[a] *Sent.* 2 d.3 q.1 a.6; *Cont. Gent.* 2,94; *Q. de anima* a.7.

[22] § 2: MG 3,868: S.Th., lect.2.

[23] *Peri Archon* l.3 c.5: MG 11,329.

cici. Et hoc ideo, quia posuit [24] diversitatem gradus in huiusmodi substantiis inventam, accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra (q.47 a.2) dictum est.

Quod non potest esse: quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inaequalitate. Quia si non sint compositae ex materia et forma, sed sint formae subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei: sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum; haec enim albedo non differt ab illa nisi per hoc, quod est huius vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem: sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo, quia differentiae dividentes genus sunt contrariae; contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia «principium contrarietatis est privatio et habitus», ut dicitur in X «Metaphys.» [25].

Idem etiam sequeretur, si huiusmodi substantiae essent compositae ex materia et forma. Si enim materia huius distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiae, ut scilicet materiae sint diversae propter habitudinem ad diversas formas: et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem et inaequalitas naturalis. Vel materia erit principium distinctionis formarum; nec poterit dici materia haec alia ab illa, nisi secundum divisionem quantitativam: quae non habet locum in substantiis incorporeis, cuiusmodi sunt angelus et anima.

estimaba que la diversidad de grados que hallamos en estas substancias es accidental, ya que, según hemos referido, las consideraba provenientes de su libre albedrío.

Pero esto es imposible, porque entre las substancias incorpóreas no puede haber diversidad numérica sin diversidad específica y sin desigualdad natural; y como no están compuestas de materia y forma, sino que son formas subsistentes, es evidentemente necesario que pertenezcan a diversas especies. Y, en efecto, no es concebible que existan formas separadas, a menos que haya una sola de cada especie; lo mismo que, si existiese la blancura separada, no podría haber más que una sola, ya que esta blancura concreta no difiere de aquella otra blancura concreta, a no ser porque se encuentra en este o en aquel sujeto. Ahora bien, la diversidad específica va siempre acompañada de diversidad natural, como sucede en las especies de los colores, que uno es más perfecto que otro, y lo mismo en las demás cosas; y la razón está en que las diferencias que dividen al género son contrarias, y las cosas contrarias se comportan como lo imperfecto y lo perfecto, ya que, como dice el Filósofo, "el principio de la contrariedad es la privación y el hábito".

Y lo mismo se seguiría si estas substancias estuviesen compuestas de materia y forma. Pues para que la materia de un ser concreto se distinga de la de otro es necesario, o bien que el principio de distinción de la materia sea la forma, de suerte que las materias sean distintas por su relación con distintas formas, y en este caso se sigue también la diversidad específica y desigualdad natural; o bien que la materia sea el principio de distinción de las formas. Pero una materia concreta no puede ser distinta de otra más que por la diversidad cuantitativa, cosa que no

[24] Ibid. l.1 c.6.8: MG 11,166-178; l.2 c.9: MG 11,229; l.3 c.5: MG 11,329.
[25] IX c.4 n.6 (Bk 1055a33): S.Th., lect.6.

tiene lugar en las substancias incorpóreas, cuales son el ángel y el alma. Por tanto, no es posible que el ángel y el alma sean de la misma especie.— De cómo hay muchas almas de la misma especie se hablará más adelante.

Unde non potest esse quod angelus et anima sint unius speciei.— Quomodo autem sint plures animae unius speciei, infra (q.76 a.2 ad 1) ostendetur.

Soluciones. 1. La razón alegada es aplicable al fin próximo y natural; pero la bienaventuranza eterna es fin último y sobrenatural.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis.

2. La última diferencia específica es la más noble, porque es la más determinada, por lo mismo que el acto es más noble que la potencia. Pero la calidad del intelectivo no es lo más noble en este aspecto, pues se trata de algo indeterminado y común a muchos grados de intelectualidad, como lo es la sensibilidad a los muchos grados del ser sensitivo. Luego, así como no todos los seres sensitivos son de la misma especie, así tampoco le son todos los intelectivos.

Ad secundum dicendum quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum: quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esso sensibile. Unde sicut non omnia sensibilia *sunt unius speciei*, ita nec omnia intellectualia.

3. El cuerpo no pertenece a la esencia del alma; es el alma la que requiere por su naturaleza esencial estar unida al cuerpo. De aquí que no sea ella propiamente la que pertenece a la especie, sino el compuesto. Y el hecho de que en cierto modo necesite del cuerpo para ejercer su operación, demuestra que en el orden intelectual ocupa un lugar inferior al del ángel, que no requiere la unión con el cuerpo.

Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie; sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur.

UNION DE ALMA Y CUERPO

Tres problemas fundamentales trata en esta cuestión: *a)* el carácter substancial de la unión de alma y cuerpo; *b)* la unicidad del alma espiritual como forma del cuerpo humano, y *c)* el carácter inmediato de esta unión. Los artículos se distribuyen con arreglo al siguiente esquema:

- Exigencias de la unión del alma espiritual y el cuerpo orgánico, considerada
  - Por parte del alma
    - En sí misma: Que sea forma substancial (a.1).
    - Respecto del cuerpo
      - Que se individualice en cada uno de ellos (a.2).
      - Que sea única para cada cuerpo (a.3-4).
  - Por parte del cuerpo: Que tenga determinada estructura fisiológica (a.5).
  - Por parte de la unión misma
    - Que sea inmediata respecto del alma como totalidad (a.6-7).
    - Que lo sea respecto de sus partes (a.8).

En el artículo 1, eje y clave de bóveda de toda la psicología tomista, frente a todos los paralelismos ocasionalistas o psicofisiológicos, frente a los materialismos y a los extrinsecismos platonizantes, se proclama la unión substancial de alma y cuerpo. Tan medular al pensamiento católico es esta doctrina, que, aunque en la Sagrada Escritura, así como en la Tradición, no se encuentra nada explícito al respecto, ha motivado diversas intervenciones del Magisterio que convierten la tesis en verdad teológicamente cierta, si no próxima a la fe [1].

La terminología y problemática del artículo 2 están tomadas de la controversia averroísta. En la cuestión 79 (a.5) se plantea un problema semejante respecto del intelecto agente. Las verdades comprometidas por el averroísmo eran demasiado fundamentales—nada menos que la unidad substancial del ser humano y su inmortalidad en cuanto al alma—para no tomarlo en serio. Fué quizás ésta la lucha que con más pasión emprendió Santo Tomás. En el *De unitate intellectus contra averroístas* se deja traslucir, como quizá en ninguna otra obra, esa serena cólera y esa pasión santa por la verdad.

El Aquinate pretende ser el fiel intérprete de Aristóteles y llama a Averroes su «pervertidor». Sin duda, la lógica del aristotelismo lleva a la interpretación tomista. Pero es más que probable que el Aristóteles histórico no viera del todo claro en este asunto, sobre todo por

[1] Tales son las afirmaciones de los concilios de Viena y Lateranense IV (D 480 y 378) y de Pío IX en cartas a los obispos de Colonia y Breslau (D 1665 y n.3).

lo que respecta al intelecto agente. No habiendo ni siquiera sospechado la realidad de la creación, la conciliación de un intelecto cuyas propiedades le hacían trascendente a la materia y separado de ella, con el alma humana como forma substancial de un cuerpo corruptible, quedó en el estado de problema en su mente, y sus dudas y expresiones equívocas ocasionaron las diversas interpretaciones árabes [2].

La demostración de Santo Tomás, que en el *Contra Gentes* se multiplica en infinidad de argumentos, consiste, en definitiva, en una serie de reducciones *ad absurdum*, dado que el alma inteligente (en la hipótesis de Platón) o el hombre inteligente (en la de Aristóteles) sea una substancia, un *unum simpliciter*.

También los artículos 3 y 4 están llenos de substancia polémica. Plantéase en ellos de nuevo la cuestión de la pluralidad de formas substanciales. La creencia en tal pluralidad, cuyos remotos orígenes hay que buscar en Plotino, influyó, a través del pensamiento plotinizante de San Agustín y del *Fons vitae* de Ibn Gabirol (Avicebrón), en toda la escolástica medieval, que lo aceptó como verdad inconcusa. Adoptó la tesis diversas formas: triplicidad de almas, composición de forma y materia en las substancias espirituales, la doctrina de la *latitatio formarum*, procedente de las agustinianas *rationes seminales;* el realismo exagerado en la cuestión de los universales y, sobre todo, la doctrina de la *forma corporeitatis*, piedra de escándalo por razón del problema teológico que implicaba el cuerpo de Cristo muerto [3]. La energía, claridad y constancia con que Santo Tomás defendió su tesis provocaron la mayor tempestad intelectual que hubo de padecer; tempestad contra la que aún tuvo que luchar, después de su muerte, San Alberto Magno, quien no había coincidido en esto con su discípulo amado.

La doctrina del artículo 5 en su aspecto fisiológico es todavía sostenible en sus líneas generales, si bien su fundamento, un tanto empírico, admite hoy mayores precisiones procedentes del campo experimental. Es un hecho que el hombre es el animal que tiene un sistema de receptores táctiles más complejo y vasto, tanto de sensaciones íntero como éxteroceptivas. Por lo demás, debe darse por cierto y comprobado que el tacto es el sentido fundamental, que está en los otros sentidos y que de su perfección dependen algunos de los caracteres generales de todo conocimiento: la certeza sobre todo [4].

Notemos, respecto de los artículos 6 y 7, que no se trata del *fieri*, esto es, de si hasta llegar a unirse alma humana y cuerpo orgánico se da alguna mediación de formas accidentales o substanciales o de cuerpos que podríamos llamar *catalizadores* de esta unión. El problema de la animación retardada será tratado en la cuestión 118. Aquí se trata del *esse*, y es una matización de la doctrina de la unión substancial contra posibles subterfugios y opiniones derivadas de las tesis platónicas, tan tenazmente persistentes entre los agustinianos.

En el artículo 8, finalmente, se establece la distinción—tan fecunda en todo el campo de la teología de las virtudes, por ejemplo—entre partes subjetivas, integrales y virtuales, que permite armonizar la tesis de la animación inmediata del todo con la complejidad orgánica y operativa del viviente.

---

[2] Tal es la opinión de Nuyens en un libro admirable (*L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain 1948), cuya argumentación nos parece altamente convincente.

[3] Cf. MANSER, O. P., *La esencia del tomismo*[2] (Madrid 1953) p.184-88.

[4] Cf. BARBADO, O. P., *Estudios*... t.2 p.132ss.; CH. DE KONINCK, o. c.

CUESTION 76

(In octo articulos divisa)

De unione animae ad corpus

De la unión del alma con el cuerpo

Deinde considerandum est de unione animae ad corpus (cf. q.75 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Secundo: utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum; vel sit unus intellectus omnium hominum.

Tertio: utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima.

Quarto: utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis

Quinto: quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma.

Sexto: utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore.

Septimo: utrum mediante aliquo accidente.

Octavo: utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

Trataremos ahora de la unión del alma con el cuerpo.

Y sobre este tema nos haremos las siguientes preguntas:

Primera: si el principio intelectivo se une al cuerpo como forma.

Segunda: si el principio intelectivo se multiplica numéricamente a medida que se multiplican los cuerpos, o si, por el contrario, hay una inteligencia única, común a todos los hombres.

Tercera: si en el cuerpo, cuya forma es el principio intelectivo, hay alguna otra alma.

Cuarta: si existe en él alguna otra forma substancial.

Quinta: cómo debe ser el cuerpo cuya forma es el principio intelectivo.

Sexta: si el principio intelectivo se une al cuerpo mediante otro cuerpo.

Séptima: si se unen mediante alguna forma accidental.

Octava: si el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo.

ARTICULO 1

Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma [a]

Si el principio intelectivo se une al cuerpo como forma

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma.

1. Dicit enim Philosophus, in III «De anima» [1], quod intellectus est «separatus», et quod nullius

Dificultades. Parece que el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma.

1. Dice el Filósofo que el entendimiento está "separado" y no es acto

[a] *Cont. Gent.* 2,56.57.59.68 sqq.; *De unima* 2 lect.4; 3 lect.7; *De spirit. creat.* a.2; *Q. de anima mea* t.1.2; op.16, *De unit. intell.*

[1] C.4 n.4.5 (Bk 429a27-b5); S.Th., lect.7 n.684.

de ningún cuerpo. Luego no se une al cuerpo como forma.

2. Toda forma está determinada por la naturaleza de la materia de la cual es forma; de lo contrario, no sería preciso que hubiera proporción entre la materia y la forma. Si, pues, el entendimiento se uniese al cuerpo como forma, dado que todo cuerpo tiene una naturaleza determinada, se seguiría que el entendimiento adquiere una determinada naturaleza, y en este caso no podría, como hemos dicho, conocer todas las cosas; lo cual es opuesto a la naturaleza del entendimiento. Luego no se une al cuerpo como forma.

3. Toda potencia receptiva que sea acto de algún cuerpo, recibe la forma de modo material e individual, porque lo recibido está en el que lo recibe según el modo de ser del recipiente. Pero la forma del objeto entendido no es recibida en el entendimiento de modo material e individual, sino más bien de modo inmaterial y universal; de lo contrario, el entendimiento no entendería lo inmaterial y universal, sino solamente lo singular, lo mismo que el sentido. Luego el entendimiento no se une al cuerpo como forma.

4. La potencia y la acción tienen el mismo objeto, ya que uno mismo es el que puede obrar y el que obra. Mas la acción de entender no es propia de ningún cuerpo, según ya dejamos dicho. Luego tampoco la potencia intelectiva es potencia de ningún cuerpo. Pero una facultad o potencia no puede ser más abstracta y simple que la esencia de que se deriva. Luego tampoco la substancia del entendimiento es forma del cuerpo.

5. Lo que por sí mismo posee el ser no se une al cuerpo como forma; pues la forma es aquello por lo cual una cosa es, y por eso el ser de la forma no le pertenece a ésta por sí misma. Pero, como anteriormente hemos dicho, el principio intelectivo

corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Praeterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiae cuius est forma: alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam. Et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus (q.75 a.2) patet: quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Praeterea, quaecumque potentia receptiva est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter et individualiter: quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Praeterea, eiusdem est potentia et actio: idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus (q.75 a.2) patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia a qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Praeterea, id quod per se habet esse, non unitur corpori ut forma: quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formae non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra

(ibid.) dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Praeterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formae secundum se inest uniri materiae: non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiae: alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra (q.75 a.6) ostensum est, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

tiene el ser por sí mismo y es subsistente. Luego no se une al cuerpo como forma.

6. Lo que por su naturaleza es propio de un ser le pertenece siempre. Por su naturaleza es propio de la forma el estar unida a la materia, pues no accidentalmente, sino en razón de su misma esencia es acto de la materia; de lo contrario, la conjunción de ambos no daría por resultado una unidad substancial, sino accidental. Por tanto, no puede existir la forma sin su propia materia. Pero el principio intelectivo, siendo incorruptible, como anteriormente hemos probado, permanece sin estar unido al cuerpo una vez destruido éste. Luego el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma.

Sed contra, secundum Philosophum, in VIII «Metaphys.» [2], differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est «rationale»; quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Por otra parte, según el Filósofo, la diferencia específica se toma de la forma. Y la diferencia constitutiva del hombre es la "racionalidad", lo cual le corresponde en virtud del principio intelectivo. Por tanto, el principio intelectivo es la forma del hombre.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur: sicut quod primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima: anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et

Respuesta. Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de las operaciones intelectuales, es forma del cuerpo humano. En efecto, lo primero en virtud de lo cual obra un ser es la forma del ser al cual se atribuye la operación; así como lo primero en virtud de lo cual sana el cuerpo es la salud, y lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea una forma para el cuerpo, y la ciencia para el alma. Y la razón de esto es porque ningún ser obra sino en cuanto que está en acto; por consiguiente, obra en virtud de aquello que hace que esté en acto. Ahora bien, es indudable que lo primero que hace que el cuerpo viva es el alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se manifiesta por distintas operaciones,

[2] VII c.2 n.6.7 (Bk 1043a2-19): S.Th., lect.2 n.1696.

lo primero en virtud de lo cual ejecutamos cada una de estas operaciones vitales es el alma. Y, efectivamente, el alma es lo primero en virtud de lo cual nos nutrimos, sentimos, nos movemos localmente; y también es lo primero en virtud de lo cual entendemos. Por tanto, este principio en virtud del cual primeramente entendemos, llámese entendimiento o alma intelectiva, es la forma del cuerpo humano.—Tal es la demostración dada por Aristóteles.

Y si alguien se empeña en afirmar que el alma intelectiva no es forma del cuerpo, debería indicar el modo por el cual el entender es una acción de este hombre concreto, ya que cada uno experimenta ser él mismo el que entiende. Tres maneras hay, según el Filósofo, de atribuir la operación a un ser. Así, se dice de una cosa que mueve u opera, bien con todo su ser, que es como el médico cura; o mediante una parte de él, como el hombre ve por los ojos; o a través de algo accidental, como al decir que lo blanco edifica, por ocurrir incidentalmente que es blanco el constructor. Ahora bien, cuando decimos que Sócrates o Platón entienden, es evidente que no se lo atribuimos de modo accidental, puesto que se lo atribuímos en cuanto que son hombres, lo que se predica en ellos esencialmente. Por tanto, o bien es necesario sostener que Sócrates entiende mediante todo su ser, que es lo que pensó Platón al suponer que el hombre es el alma intelectiva, o bien que el entendimiento es una parte de Sócrates. Mas lo primero, como anteriormente hemos probado, es inadmisible, porque uno mismo es el hombre que a un mismo tiempo percibe que entiende y que siente; y puesto que no es posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre. De donde se sigue que el entendimiento por el que Sócrates entiende es una parte de Sócrates.

movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis.—Et haec est demonstratio Aristotelis in II «De anima» [3].

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio: experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, V «Physic.» [4]**: dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens** [5] **hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra (q.75 a.4) extensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore: unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod in-**

---

[3] C.7 n.12 (DK 414a12): S.Th., lect.4 n.271.
[4] C.1 n.1 (DK 224a21): S.Th., lect.1 n.2.
[5] *Alcibiad.* I q.25.

tellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.

Hanc autem unionem Commentator, in II «De anima» [6], dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum: unum scilicet intellectum possibilem; et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. — Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III «De anima» [7], sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti: non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur.

Quidam autem [8] dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. — Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectus entiende es parte de Sócrates, y de tal manera que esté de algún modo unido a su cuerpo.

Esta unión dice Averroes que se verifica por medio de la especie inteligible, la cual tiene un doble sujeto: el entendimiento posible y las imágenes existentes en los órganos corporales. De este modo, la especie inteligible sirve de enlace entre el entendimiento posible y el cuerpo de este o de aquel hombre.—Mas esta continuidad o enlace no es suficiente para que la acción del entendimiento sea acción de Sócrates; cosa fácil de comprender por comparación con lo que ocurre en los sentidos, de los cuales toma base Aristóteles para el estudio del entendimiento. Y, en efecto, según el Filósofo, las imágenes sensib'es son con respecto al entendimiento lo que los colores con respecto a la vista. Por tanto, de igual modo que las especies de los colores están en la vista, están las especies de las imágenes sensibles en el entendimiento posible. Pero es evidente que por el hecho de que estén en una pared los colores, cuyas imágenes se hallan en la vista, no se atribuye a la pared la acción de ver, puesto que nadie dice que la pared vea, sino que es vista. Luego, por el hecho de que las especies de las imágenes sensibles estén en el entendimiento posible, no se sigue que Sócrates, cuyas son las imágenes, entienda, sino que él o sus imágenes son entendidos.

Algunos prefieren decir que el entendimiento se une al cuerpo como motor: de este modo, del entendimiento y del cuerpo se forma un solo ser, lo que permite atribuir la acción del entendimiento al todo.—Pero esto es insostenible por múltiples razones En primer lugar, porque el entendimiento no mueve al cuerpo sino mediante el apetito sensitivo, cuyo movimiento presupone la acción del en-

[6] Comm.5 digressionis partis 5.
[7] C.5 n.1 (BK 430a10) : c.7 n.3 (BK 431a14) : S.Th., lect.10 n.738; lect.12 n.770.
[8] Vide PLATÓN, *Alcibiad.* 1 c.25; *Phaedri* c.30; *Timaeum* c.15; *Legum* l.10 c.8.9.

tendimiento. No entiende Sócrates porque es movido por el entendimiento, sino que, al contrario, es movido por el entendimiento porque entiende.—En segundo lugar, porque, como Sócrates es un individuo dentro de una naturaleza cuya esencia es una, compuesta de materia y forma, si el entendimiento no es su forma, síguese que es extraño a su esencia; y de este modo el entendimiento se compararía con todo Sócrates como el motor con el móvil. Pero entender es una acción de las que permanecen en el agente, y no de las que pasan a otra realidad, como la de calentar. Por consiguiente, la acción de entender no puede ser atribuída a Sócrates por el hecho de que es movido por el entendimiento.—En tercer lugar, porque la acción del motor nunca es atribuída al móvil más que en calidad de instrumento, que es como se atribuye a la sierra la acción del carpintero. Si, pues, el entender se atribuye a Sócrates porque es una acción de su motor, síguese que se le atribuye en calidad de instrumento. Y esto se opone a lo que afirma el Filósofo, para quien la acción de entender no se realiza mediante ningún instrumento corpóreo.—En cuarto lugar, porque, si bien la acción de una de las partes se atribuye al todo, como al hombre la de ver, nunca, sin embargo, se atribuye a otra de las partes, a no ser accidentalmente; no decimos que las manos ven por el hecho de que vean los ojos. Luego, si del entendimiento y de Sócrates se forma un todo del modo dicho, la acción del entendimiento no puede ser atribuída a Sócrates. Y si Sócrates es un todo formado por la unión del entendimiento con las demás cosas que integran a Sócrates, pero el entendimiento no se une a ellas más que como motor, se seguirá que Sócrates no es una unidad absoluta, ni, por consiguiente, ser absoluto, ya que cada cosa es ser del mismo modo que es una.

lectu, ideo intelligit: sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates.—Secundo quia, cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu.—Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod est contra Philosophum, qui vult (cf. nt.1) quod intelligere non sit per instrumentum corporeum.—Quarto quia, licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens: non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro «Ethic.» [1], **in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.**

Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere: sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quod, si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse for-

No queda en pie, pues, más que la solución de Aristóteles: que cada hombre entiende porque su forma es el principio intelectivo. De modo que por la misma operación del entendimiento se demuestra que el principio intelectivo se une al cuerpo como forma.

Y esto mismo puede deducirse analizando la naturaleza de la especie humana. En efecto, la naturaleza de cada ser se manifiesta por su operación. Mas la operación propia del hombre, en cuanto hombre, es la de entender, ya que por ella trasciende a todos los animales. De aquí que Aristóteles haga consistir en ella, como en la más propia del hombre, su última felicidad. Por tanto, es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de esta operación. Ahora bien, a los seres les viene la especie de su propia forma. Por consiguiente, es necesario que el principio intelectivo sea la forma propia del hombre.

Adviértase, sin embargo, que, cuanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la sobrepuja por su operación y su facultad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades elementales. Y cuanto mayor va siendo la nobleza de las formas, tanto más sobrepuja su poder al de la materia elemental; y así el alma vegetativa sobrepuja a la forma de un metal, y el alma sensitiva a la vegetativa. Pero el alma humana es la más noble de todas las formas. Por eso de tal modo excede su poder al de la materia corporal, que tiene una facultad y operación en la cual en modo alguno participa la materia corporal. Y a esta facultad llamamos entendimiento.

Y téngase en cuenta que, si alguien supone al alma compuesta de materia y forma, en modo alguno puede afirmar que sea forma del

[1] L.10 c.7 n.1 (Bk 1177a17): S.Th., lect.10 n.2080.

cuerpo. Porque, como la forma es acto y la materia es un ser en pura potencia, no hay manera de que lo compuesto de materia y forma pueda ser en su total entidad forma de otra cosa. Y si lo fuese por alguna de sus partes, lo que es forma sería el alma, y lo por ella informado sería, como ya dejamos dicho, "lo primeramente animado".

Soluciones. 1. Según el Filósofo, la más noble de las formas naturales, en la cual termina la consideración del filósofo naturalista, a saber, el alma humana, es ciertamente forma separada, pero, no obstante, está en la materia; lo que prueba porque "el hombre es engendrado de la materia por el hombre y el sol". Y, en efecto, está separada por su potencia intelectiva, porque el poder intelectivo no es facultad de ningún órgano corpóreo, al modo como es acto de los ojos la facultad de ver; pues entender es un acto que no puede ejercerse mediante ningún órgano corporal, como se realiza el de ver. Sin embargo, está en la materia, por cuanto que la propia alma, cuya es esta facultad, es forma del cuerpo y término de la generación humana. Así, pues, el Filósofo dice que el entendimiento está "separado", por cuanto no es facultad de ningún órgano corporal.

2-3. Y de este modo quedan también resueltas la segunda y tercera dificultad. Pues, para que el hombre pueda entender con su entendimiento todas las cosas y para que el entendimiento entienda lo inmaterial y lo universal, basta con que la facultad intelectiva no sea acto del cuerpo.

4. El alma humana, debido a su perfección, no es una forma inmersa en la materia ni totalmente absorbida por ella. Por tanto, no hay inconveniente en que alguna de sus facultades no sea acto del cuerpo, no

nam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum; nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma dicimus animam, et id cuius est forma dicimus «primum animatum», ut supra (q.75 a.5) dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II «Physic.» [10], **ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia; quod ex hoc probat, quia «homo ex materia generat hominem, et sol». Separata quidem est secundum virtutem intellectivam quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est inquantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae. Sic ergo Philosophus dicit in III «De anima» (l.c. nt.1) quod intellectus est «separatus», quia non est virtus alicuius organi corporalis.**

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis ac-

[10] C 2 n.11 (Bk 194b12) : S.Th., lect.4 n.9.

tum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore: non autem aliae formae.

Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

obstante ser por su esencia forma del cuerpo.

5. El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Lo que no sucede en las otras formas no subsistentes. Por esto, permanece el alma en su ser una vez destruído el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas.

6. El estar unido al cuerpo le compete esencialmente al alma, como le corresponde esencialmente al cuerpo leve el mantenerse en lo alto. Y de igual manera que el cuerpo ligero continúa siendo leve cuando se le aparta de su lugar propio, aunque con aptitud e inclinación a ocuparlo, así también el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse a él.

ARTICULO 2

Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum [a]

Si el principio intelectivo se multiplica a medida que se multiplican los cuerpos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium **non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus.**

1. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis: non enim est composita ex materia et forma, ut supra (q.75 a.5) ostensum est. Non ergo sunt multae in una specie. Sed omnes homines sunt

Dificultades. Parece que el principio intelectivo no se multiplica a medida que se multiplican los cuerpos, sino que todos los hombres tienen un mismo entendimiento.

1. Ninguna substancia inmaterial se multiplica numéricamente dentro de la misma especie. Pero el alma humana es substancia inmaterial porque, según ya probamos, no está compuesta de materia y forma. Luego no hay muchas almas de la misma especie. Pero todos los hombres

[a] *Sent.* 1 d.8 q.5 a.2 ad 6; d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2,73.75; *De spirit. creat.* a.9; *Q. de anima* a.3; op.16, *De unit. intell.*; *Compend. Theol.* c.85.

son de una misma especie. Luego hay un solo entendimiento para todos los hombres.

2. Suprimida la causa, desaparece el efecto. Si, pues, las almas se multiplican a medida que se multiplican los cuerpos, parece seguirse que, desaparecidos los cuerpos, no habría lugar ya a variedad en las almas, sino que todas ellas se reducirían a un solo ser; lo cual es herético, porque desaparecería la diferencia de premios y castigos.

3. Si mi entendimiento es distinto del tuyo, el mío es individual, e igualmente el tuyo; pues las cosas particulares son las que difieren en número y convienen en especie. Pero todo lo recibido en algo es recibido según el modo de ser del que lo recibe. Luego las especies de las cosas son recibidas en mi entendimiento y en el tuyo de modo individual; lo que es contrario a la naturaleza del entendimiento, que conoce los universales.

4. Lo que es entendido se encuentra en el entendimiento que entiende. Si, pues, mi entendimiento es distinto del tuyo, es preciso que lo que entiendo yo sea distinto de lo que tú entiendes. De este modo tendríamos objetos numéricamente individuales y al entendimiento en potencia, haciéndose preciso abstraer el concepto común a los dos, pues de cualesquiera objetos distintos se puede abstraer un concepto inteligible común. Lo que se opone a la naturaleza del entendimiento, que entonces no parece distinguirse de la facultad imaginativa. Parece, por tanto, que todos los hombres tienen un mismo entendimiento.

5. Cuando un discípulo recibe la ciencia de su maestro, no puede decirse que la ciencia del maestro engendre la ciencia en el discípulo, porque en tal caso la ciencia sería una forma activa, como lo es el calor, cosa evidentemente falsa. Parece, pues, que la ciencia que tiene el maestro, la misma numéricamente,

unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est haereticum: periret enim differentia praemiorum et poenarum.

3. Praeterea, si intellectus meus est alius ab intellecto tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus: particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter: quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Praeterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te. Et ita erit individualiter numeratum, et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque: quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus: quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Praeterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo: quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor; quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quae est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest,

nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri; et per consequens omnium hominum.

6. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De quantitate animae» [11]: «Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo». Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «Physic.» [12], quod sicut se habent causae universales ad universalia, ita se habent causae particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero, sit diversorum secundum numerum.

Respondeo dicendum quod intellectum esse unum omnium hominum, omnino est impossibile. Et hoc *quidem patet*, si, secundum Platonis sententiam [13], homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo; et quod non distinguantur ab invicem nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque. Et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati: quod est omnino absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundum sententiam Aristotelis [14], intellectus ponatur pars, seu potentia, animae quae est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum

debe pasar al discípulo. Lo cual no puede suceder, a menos que el entendimiento de ambos sea el mismo. Luego parece que uno mismo es el entendimiento del discípulo y del maestro, y, por consiguiente, el de todos los hombres.

6. Dice San Agustín: "Si únicamente dijese que hay muchas almas, me reiría de mí mismo". Pero parece que el alma es principalmente una sola en cuanto al entendimiento. Luego es un solo el entendimiento de todos los hombres.

Por otra parte, según el Filósofo, lo que las causas universales son con respecto a lo universal, eso mismo son las particulares con respecto a lo particular. Pero es imposible que un alma de una especie esté en animales de especie distinta. Luego también lo es que un alma intelectiva, numéricamente la misma, esté en seres numéricamente distintos.

Respuesta. Es absolutamente imposible que el entendimiento sea uno solo para todos los hombres. Esto no ofrece duda si suponemos con Platón que el hombre es su mismo entendimiento; porque, si el entendimiento de Sócrates y el de Platón fuesen uno mismo, se seguiría que Sócrates y Platón son el mismo hombre, sin otra distinción entre ellos que la establecida por elementos ajenos a sus respectivas esencias. La diferencia entre Sócrates y Platón no sería, en este supuesto, mayor que la existente en un hombre por estar en túnica o llevar capa; lo que es totalmente absurdo.

Esta misma imposibilidad se comprueba si afirmamos con Aristóteles que el entendimiento es parte, o potencia, del alma, que es forma del hombre; porque es tan imposible que

[11] C.32: ML. 32,1073.
[12] C.3 n.12 (BK 195b26): S.TH., lect.6 n.11.
[13] *Alcibiad.* 1 c.25.
[14] *De anima* l.2 c.2 n.12 (BK 414a13); c.3 n.1 (BK 414a32): S.TH., lect.4 n.271; lect.5 n.279.

muchas cosas numéricamente distintas tengan la misma forma, como lo es que tengan el mismo ser, ya que la forma es el principio del ser.

Y la misma imposibilidad se tiene cualquiera que sea el modo como se explique la unión del entendimiento con este o con aquel hombre. En efecto, es indudable que, cuando el agente principal es uno solo y los instrumentos son dos, podemos decir que hay esencialmente un solo agente y varias acciones; como en el caso de que un hombre tocase objetos distintos con cada mano, el que toca es uno, pero los contactos son dos. Si, por el contrario, hay un solo instrumento y varios agentes principales, diremos que hay muchos agentes, pero que la acción es una sola; como si entre muchos arrastran una embarcación tirando de la misma cuerda, los que tiran serán muchos, pero la tracción es una sola. Y si no hubiese más que un solo agente principal y un solo instrumento, diremos que hay un solo agente y una sola acción; como cuando un carpintero golpea con un solo martillo, hay un solo percusor y una sola percusión.—Ahora bien, es evidente que, cualquiera que sea el modo como el entendimiento se une o vincula a este o a aquel hombre, entre cuantas cosas pertenecen al hombre, el entendimiento es indudablemente la principal, puesto que las fuerzas sensitivas obedecen y sirven al entendimiento. Por tanto, si suponemos que dos hombres tienen distinto entendimiento y un mismo sentido, por ejemplo, un solo ojo para ambos, los videntes serían dos, pero una sola la visión. En cambio, si tienen un mismo entendimiento, sea cualquiera la diversidad de cosas que el entendimiento utilice como instrumentos, Sócrates y Platón no serían más que un solo sujeto inteligente.—Y si a esto añadimos que el entender, que es la acción propia del entendimiento, no se realiza mediante ningún otro órgano, sino por solo el entendimiento, tendremos, finalsit unum esse: nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones: sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio: sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio: sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio.—Manifestum est autem quod, qualitercumque intellectus seu unlatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet: obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens.—Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere; dico autem respectu eiusdem intelligibilis.

Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis: quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis: sed species intelligibilis quae a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quae sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in III «De anima» [15].—Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut

mente, que uno solo es el agente y una sola la acción; o sea, que todos los hombres son un solo sujeto inteligente y todos tienen la misma acción de entender; con respecto esto último a un mismo sujeto inteligible.

Podría, sin embargo, diferenciarse mi acción intelectual de la tuya por la diversidad de las imágenes sensibles—esto es, porque la imagen de la piedra que hay en mí es distinta de la que hay en ti—, si la imagen misma, en cuanto que es una cosa en mí y otra distinta en ti, fuese forma del entendimiento posible, ya que un mismo agente, obrando según diversas formas, produce distintas acciones, de igual modo que en virtud de las diversas formas de los objetos son distintas las visiones de un mismo órgano visivo. Pero la imagen sensible no es la forma del entendimiento posible, sino la especie inteligible abstraída de esas imágenes. Y en un mismo entendimiento no se abstrae de las distintas imágenes sensibles del mismo orden más que una sola especie inteligible. Como lo demuestra el hecho de que en un mismo hombre puede haber distintas imágenes de piedras, y, sin embargo, de todas ellas no es abstraída más que una sola especie inteligible de piedra por la cual el entendimiento de cada hombre entiende con una sola operación la naturaleza de la piedra, no obstante la diversidad de las imágenes. Por tanto, si todos los hombres tuviesen un mismo entendimiento, la diversidad de las imágenes en ellos no podría establecer distinción entre la operación intelectual de un hombre y la de otro, como se figuraba Averroes.—Resulta, por tanto, de todo punto imposible e incongruente suponer que sea uno solo y el mismo entendimiento para todos los hombres.

Soluciones. 1. Aunque el alma no tenga materia de la cual sea hecha, como tampoco el ángel, es, sin em-

[15] Comm. 5 digressionis partis 5.

bargo, forma de una materia, lo que no es propio del ángel. Por eso, en conformidad con la división de la materia, son muchas las almas dentro de una misma especie; en cambio, es totalmente imposible que existan varios ángeles de igual especie.

2. Cada cosa tiene unidad según el modo como tiene el ser, y, por consiguiente, un mismo juicio versa sobre la multiplicación de una cosa y sobre la multiplicación de su ser. Mas está probado que el alma intelectual se une según su propio ser al cuerpo como forma, y que, sin embargo, destruído el cuerpo, conserva el alma intelectual su ser. Por la misma razón, también la multiplicidad de almas responde a la multiplicidad de los cuerpos, y, no obstante, destruídos éstos, permanecen multiplicadas las almas en su ser.

3. Ni la individuación del ser que entiende ni la de la especie por la cual entiende impiden el conocimiento de los universales; de lo contrario, siendo los entendimientos separados substancias subsistentes, y, por tanto, particulares, no los conocerían. En cambio, la materialidad del ser que conoce y la de la especie por la cual conoce, impiden el conocimiento del universal. Pues así como toda acción se realiza según el modo de ser de la forma mediante la cual obra el agente, como el calentar según el modo del calor, así también el conocimiento se realiza según el modo de ser de la especie en virtud de la cual se conoce. Ahora bien, es sabido que la naturaleza común se distingue y multiplica por los principios individuantes, que provienen de la materia. Por tanto, si la forma mediante la cual se realiza el conocimiento es material, no abstraída de las condiciones de la materia, se tendrá una representación de la naturaleza específica o genérica en cuanto particularizada y multiplicada por los principios individuantes; y así no podrá ser conocida la naturaleza general de una cosa,

nec angelus, tamen est forma materiae alicuius: quod angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei: multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse: et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo esse multiplicatae.

Ad tertium dicendum quod individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium: alioquin, cum intellectus separati sint quaedam substantiae subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formae qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae. Si ergo forma per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiae, erit similitudo naturae speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia: et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiae individualis, erit similitudo naturae absque iis quae ipsam di-

stinguunt et multiplicant: et ita cognoscetur universale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures: quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quendam, et speciem per quam intelligit esse aliquam quandam.

Ad quartum dicendum quod, sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem: «lapis enim non est in anima, sed species lapidis», ut dicitur in III «De anima» [16]. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum: alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu: nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis [17], quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate: natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuanti-

En cambio, si la especie está despojada de las condiciones de la materia individual, tendrá la representación de una naturaleza sin aquello que la distingue y multiplica; y de este modo es conocido el universal. Y en cuanto a esto, poco importa el que haya un solo entendimiento o el que sean muchos; porque, aun en el caso de que hubiese uno solo, sería preciso que tanto el entendimiento como la especie por la cual entiende fuesen una realidad concreta.

4. Ya sea el entendimiento uno o sea múltiple, lo entendido es uno. El objeto entendido no está por sí mismo en el entendimiento, sino por una representación suya. "No está en el alma la piedra, sino la imagen de la piedra", dice el Filósofo. Y, sin embargo, lo entendido es la piedra y no la imagen de la piedra, a no ser en acto reflejo del entendimiento sobre sí mismo; de lo contrario, la ciencia no versaría sobre las cosas, sino sobre las especies inteligibles. Pero ocurre que de una misma cosa se forman diversas imágenes mediante distintas formas. Y como el conocimiento se verifica mediante asimilación por el cognoscente del objeto conocido, síguese que una misma cosa puede ser conocida por distintos cognoscentes, como está claro en los sentidos, pues son muchos los que ven el mismo color según las propias representaciones. E igualmente muchos entendimientos conocen una misma realidad. Si bien, según la doctrina de Aristóteles, entre el entendimiento y el sentido existe la sola diferencia de que las cosas se sienten según la disposición individual que tienen fuera del alma; la naturaleza del objeto entendido, en cambio, está indudablemente fuera del alma, pero no tiene fuera de ella el modo de ser según el cual es entendida. Pues lo que se entiende

[16] C.8 n.2 (BK 431b29): S.TH., lect.13 n.789.
[17] C.8 n.3 (BK 432a2): S.TH., lect.13 n.791.

es la naturaleza común, excluidos los principios individuantes, y fuera del alma no se tiene este modo de ser. En cambio, según la doctrina de Platón, los objetos que se entienden existen fuera del alma del mismo modo que son entendidos, pues afirmaba que las naturalezas de las cosas están separadas de la materia.

5. La ciencia que hay en el discípulo es distinta de la del maestro. De cómo sea causada hablaremos más adelante.

6. San Agustín entiende que no puede haber muchas almas, a no ser perteneciendo todas a una misma especie.

bus; non autem hunc modum essendi habet extra animam.—Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur: posuit enim [b] naturas rerum a materia separatas.

Ad quintum dicendum quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus (q.117 a.1) ostendetur.

Ad sextum dicendum quod Augustinus intelligit animas non esso plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

ARTICULO 3

Utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes [a]

Si, además del alma intelectiva, hay en el hombre otras almas esencialmente diferentes de ella

Dificultades. Parece que, además del alma intelectiva, hay en el hombre otras almas que difieren esencialmente de ella, a saber, la sensitiva y la nutritiva.

1. Una misma substancia no puede ser corruptible e incorruptible. Pero el alma intelectiva es incorruptible; las otras, en cambio, a saber, la sensitiva y la nutritiva, son corruptibles, como claramente consta de lo ya dicho. Luego el alma intelectiva, sensitiva y nutritiva no pueden tener en el hombre la misma esencia.

2. Si se contesta que el alma sensitiva del hombre es incorruptible, replico: "Lo corruptible y lo incorruptible difieren en género", como dice el Filósofo. Pero el alma sensitiva del caballo, del león y demás

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva.

1. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus (q.75 a.6) patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae.

2. Si dicatur quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis, contra: «Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus», ut dicitur in X «Metaphys.» [b]. Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis ani-

---

[a] *Cont. Gent.* 2,58; *De pot.* q.3 a.9 ad 9; *De spirit. creat.* a.3; *Quodl.* II q.5; *Q. de anima* a.11; *Compend. Theol.* c.90-92.

[b] In *Timaeo* c.18.

[b] IX c.10 n.1.3 (BK 1058b26; 1059a10): S.TH., lect.12 n.2136.

malibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in libro «De generat. animal.» [20], quod embryo prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animae sensitivae et intellectivae: est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animae sensitivae et intellectivae.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in VIII «Metaphys.» [21], quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed «rationale», quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; «animal» vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, *sicut forma ad materiam*. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed praesupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est quod dicitur in libro «De Eccles. dogmat.» [22]: «Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationi ministret: sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit».

animales irracionales es corruptible. Si, pues, el alma sensitiva del hombre fuese incorruptible, no sería del mismo género que la de los otros animales. Ahora bien, animal se dice por el hecho de tener alma sensitiva. Luego animal no sería género común al hombre y a los otros animales, lo cual es inadmisible.

3. Dice el Filósofo que el embrión es primero animal que hombre. Pero esto sería imposible si el alma sensitiva y la intelectiva tuviesen la misma esencia; porque se es animal por el alma sensitiva, y hombre por la intelectiva. Luego en el hombre el alma sensitiva y la intelectiva no pertenecen a una misma esencia.

4. Dice el Filósofo que el género se toma de la materia, y la diferencia, de la forma. Pero "racional", que es la diferencia constitutiva del hombre, se toma del alma intelectiva, y, en cambio, se dice que es "animal" por el hecho de tener un cuerpo animado por el alma sensitiva. Luego el alma intelectiva se compara con el cuerpo animado por el alma sensitiva como la forma con la materia. Por consiguiente, el alma intelectiva en el hombre no coincide esencialmente con la sensitiva, sino que presupone a ésta como supuesto material.

Por otra parte, se lee en el libro de los "Dogmas de la Iglesia": "No decimos que en un mismo hombre haya dos almas, como escribieron Jacobo y otros autores sirios, una animal, por la cual es animado el cuerpo y está mezclada con la sangre, y otra espiritual, al servicio de la razón; sino que afirmamos ser una sola y la misma alma en el hombre la que por su unión con el cuerpo le vivifica y mediante la razón se gobierna a sí misma".

---

[20] L.2 c.3 (BK 736a35).
[21] VII c.2 n.6.7 (BK 1043a20-19) : S.TH., lect.2 n.1696-98.
[22] C.15 : ML 42,1216.

Respuesta. Sostenía Platón que en un mismo cuerpo, e incluso en sus diferentes órganos, había diversas almas, a las cuales atribuía las diferentes operaciones vitales, diciendo que la fuerza nutritiva residía en el hígado; la concupiscible, en el corazón, y la cognoscitiva, en el cerebro.

Aristóteles rechaza esta opinión en cuanto a las partes del alma que para sus operaciones se valen de órganos corporales, fundado en el hecho de que en los animales que viven después de seccionados se observan en cada una de las partes las distintas operaciones del alma, como la sensibilidad y el apetito. Lo que no sucedería si los distintos principios de operación del alma, que se suponen esencialmente diversos, estuviesen distribuídos por las distintas partes del cuerpo. Sin embargo, en cuanto al alma intelectiva parece haber dejado en duda si su separación con respecto a las demás partes del alma es "sólo conceptual" o también "en cuanto al lugar".

Podría, sin duda, sostenerse la opinión de Platón con tal de suponer, como él supone, que el alma está unida al cuerpo no como forma, sino como motor. Ya que ningún inconveniente se sigue de que un mismo móvil sea movido por distintos motores, sobre todo en sus diversas partes.—Pero, si suponemos que el alma se une al cuerpo como forma, parece de todo punto imposible que en un mismo cuerpo haya muchas almas esencialmente distintas. Lo que se puede probar por tres razones.

En primer lugar, porque el animal cuyas almas fuesen muchas no sería esencialmente uno. En efecto, nada es esencialmente uno sino en virtud de la forma única por la que tiene el ser, puesto que del mismo modo

Respondeo dicendum quod Plato [23] posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat; dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat, in libro «De anima» [24], quantum ad illas animae partes quae corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tanquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere [25] utrum sit separata ab aliis partibus animae «solum ratione, an etiam loco».

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato (cf. a.1). Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. — Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma habe-

[23] In *Timaeo* c.31.32.
[24] L.2 c.2 n.7.8 (BK 413b13-24) : S.TH., lect.4 n.263-67 ; cf. l.1 c.5 n.26 (BK 411b19-27) : S.TH., lect.14 n.208.
[25] Ibid. l.2 c.2 n.9 (BK 413b24) : S.TH., lect.4 n.268.

ret quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter: sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem, in VIII «Metaphys.» [20], quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in I «De anima» [21], contra ponentes diversas animas in corpore, inquirit «quid contineat illas», idest quid faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem: quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso.

Secundo, hoc apparet impossibile ex modo praedicationis. Quae enim sumuntur a diversis formis, praedicantur ad invicem vel per accidens, si formae non sint ad invicem ordinatae, puta cum dicimus quod album est dulce: vel, si formae sint ordinatae ad invicem, erit praedicatio per se, in secundo modo dicendi «per se», quia subiectum ponitur in definitione praedicati [22]. Sicut superficies praeambula est ad colorem: si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus praedicationis per se. — Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi praedicatio in secundo modo dicendi «per se», si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum: quia «animal» per se de homine praedicatur, non per accidens; «homo» autem non ponitur in definise tiene el ser que la unidad; por eso las realidades que deben su denominación a formas diversas no son esencialmente unas: por ejemplo, hombre blanco. Si, pues, el hombre, en virtud de una forma, a saber, el alma vegetativa, tuviese el vivir, y en virtud de otra, o sea, del alma sensible, el ser animal, y de una tercera, el alma racional, el ser hombre, se seguiría que no es esencialmente uno. Así argumenta también Aristóteles contra Platón, diciendo que, si la idea de animal y la de bípedo fuesen distintas, animal bípedo no constituiría unidad absoluta. Y en otro lugar, contra quienes sostienen que en un mismo cuerpo existen distintas almas, pregunta "qué es lo que las contiene", o sea, qué es lo que las establece en una sola unidad. Y no se puede responder que se unen por la unidad del cuerpo, pues más bien el alma contiene al cuerpo y le hace uno que no al contrario.

En segundo lugar, se demuestra esta imposibilidad por el modo de predicación. En efecto, los predicados tomados de distintas formas se predican unos de otros de modo accidental cuando éstas no están relacionadas entre sí, como al decir que lo blanco es dulce; si lo están, la predicación es necesaria, conforme al segundo modo de predicación "esencial", pues el sujeto entra en la definición del predicado. Así, debido a que el color presupone la superficie, si decimos que la superficie de un cuerpo está pintada, tendremos el segundo modo de predicación esencial.—Por tanto, si la forma por la cual un ser se dice animal es distinta de aquella por la que se dice hombre, se seguiría, o que uno de estos atributos no se puede predicar del otro, a no ser accidentalmente, en el supuesto de que estas dos formas no estén ordenadas la una a la otra; o se tendrá el segundo modo

[20] VII c.6 n.2 (Bk 1045a14): S.Th., lect.5 n.1757.
[21] C.5 n.24 (Bk 411b6): S.Th., lect.14 n.206.
[22] Cf. *Poster.* I c.4 (Bk 73a37): S.Th., lect.10 n.4.

de predicación "esencial" si una de las almas procede de la otra. Ambas cosas son evidentemente falsas, pues "animal" se predica del hombre esencialmente y no de modo accidental, y "hombre" no entra en la definición de animal, sino viceversa. Luego es preciso que la forma que hace a una cosa ser animal y la que la hace ser hombre sean una misma; de lo contrario, el hombre no sería verdaderamente animal como lo es, de modo que "animal" se predique de él esencialmente.

En tercer lugar, se desprende esta imposibilidad del hecho de que, cuando una operación del alma es intensa, estorba a otra. Lo cual de ningún modo sucedería si el principio de las operaciones no fuese esencialmente uno.

Por consiguiente, se ha de decir que el alma sensitiva, la intelectiva y la vegetativa son en el hombre numéricamente la misma. Cómo sea esto, fácilmente se advierte reflexionando sobre las diferencias de las especies y de las formas. En efecto, observamos que las especies y las formas difieren entre sí por su mayor o menor perfección; así, en el orden natural, los seres animados son más perfectos que los inanimados; los animales, más perfectos que las plantas, y el hombre, más que los animales; y aun dentro de estos géneros hay diversos grados. Por eso compara Aristóteles las especies de las cosas a los números, que varían de especie por la adición o substracción de una unidad; y en otro lugar compara las diversas almas a las especies de figuras, en las cuales unas contienen a otras, como el pentágono contiene al cuadrilátero y le excede.—Así, pues, el alma intelectiva contiene virtualmente cuanto hay en el alma sensitiva de los irracionales y en la vegetativa de las plantas. Por consiguiente, así como una superficie pentagonal no tiene una figura de cuadrilátero y otra de pentágono, ya que la primera sería sustione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo: alioquin homo non vere essot id quod est animal, ut sic «animal» per se de homine praedicetur.

Tertio, apparet hoc esse impossibile por hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. *Quomodo autem hoc contingat*, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Invenluntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum: sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis; et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII «Metaphys.» [29], assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II «De anima» [30], comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. — Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita

nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva: sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est: quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum quod formae non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quae est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum quod prius embryo habet animam quae est sensitiva tantum; qua ablecta, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva; ut infra (q.118 a.2 ad 2) plenius ostendetur.

Ad quartum dicendum quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere: quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est (in c), anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis formal. Id vero in quo anima intellectiva sensitiva excedit, accipit quasi formale et

perflua al estar contenida en el pentágono, así tampoco Sócrates es hombre en virtud de un alma y animal en virtud de otra, sino por razón de una sola y la misma.

Soluciones. 1. El alma sensitiva no es incorruptible por ser sensitiva, sino que le compete la incorruptibilidad por ser intelectiva. Por consiguiente, cuando el alma es solamente sensitiva, es corruptible; pero si, además de sensitiva, es también intelectiva, entonces es incorruptible. Pues, si bien lo sensitivo no da la incorruptibilidad, tampoco puede quitársela a lo intelectivo.

2. No las formas, sino el compuesto, pertenecen a género y especie. Ahora bien, el hombre es corruptible como los demás animales. Por tanto, la diferencia fundada en lo corruptible y lo incorruptible, que proviene de la forma, no hace que el hombre difiera en género de los demás animales.

3. El embrión tiene al principio un alma exclusivamente sensitiva, substituida después por otra más perfecta, a la vez sensitiva e intelectiva, como más ampliamente probaremos luego.

4. No es preciso que a los diversos conceptos o intenciones lógicas, propias de nuestro modo de entender, correspondan en la naturaleza objetos distintos, pues el entendimiento puede concebir una misma cosa de distintos modos. Y puesto que, según hemos dicho, el alma intelectiva posee virtualmente al alma sensitiva y la rebasa, puede la razón concebir separadamente lo propiamente sensitivo como algo imperfecto y material; y como lo encuentra común al hombre y a los demás animales, establece con ello el concepto de género. En cambio, aquello en lo cual el alma intelectiva sobrepuja a

[28] VII c.3 n.8 (1043b34): S.TH., lect.3 n.1723.
[29] C.3 n.6 (BK 414b28): S.TH., lect.5 n.295.

la sensitiva, lo considera como forma y completivo, y con ello establece la diferencia específica del hombre.

completivum, et ex eo formal differentiam hominis.

ARTICULO 4

Utrum in homine sit alia forma praeter animam intellectivam *

Si hay en el hombre otra forma además del alma intelectiva

Dificultades. Parece que en el hombre hay otra forma además del alma intelectiva.

1. Dice el Filósofo que el alma es "el acto de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia". Se compara el alma, por tanto, con el cuerpo como la forma con la materia. Pero el cuerpo tiene alguna forma substancial por la cual es cuerpo. Luego antes del alma precede en el cuerpo alguna forma substancial.

2. El hombre, como todo animal, se mueve a sí mismo. Ahora bien, todo lo que se mueve a sí mismo se divide en dos partes, una de las cuales mueve y la otra es movida, como prueba el Filósofo. La parte que mueve es el alma. Luego es preciso que la otra sea de tal naturaleza que pueda ser movida. Pero la materia prima, como dice el Filósofo, no puede ser movida, porque es ser solamente en potencia, y, además, todo lo que es movido es cuerpo. Luego es preciso que en el hombre y en todo animal haya otra forma substancial por la cual sea constituído el cuerpo.

3. El orden en las formas se establece por su relación a la materia prima, ya que anterior y posterior se dice con relación a algún principio. Si, pues, en el hombre no hubiese otra forma substancial ade-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in homine sit alia forma praeter animam intellectivam.

1. Dicit enim Philosophus, in II «De anima» [11], quod anima est «actus corporis physici potentia vitam habentis». Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem per quam est corpus. Ergo ante animam praecedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Praeterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in VIII «Physic.» [12]. Pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quae possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V «Physic.» [13], cum sit ens solum in potentia: quinimmo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Praeterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam: prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine alia forma substantialis praeter animam

---

* *Sent.* 4 d.44 q.1 a.1 q.ª1 ad 4; *Cont. Gent.* 4,81; *De spirit. creat.* a.3; *Quodl.* II q.5; *Q. de anima* a.9; *Quodl.* 1 q.4 a.1; *Compend. Theol.* c.90.

[11] C.1 n.5 (BK 412a27): S.TH., lect.1 n.220.
[12] C.5 n.8 (BK 257b12): S.TH., lect.10 n.4.
[13] C.1 n.8 (BK 225a25): S.TH., lect.2 n.8.

rationalem, sed immediate materiae primae inhaereret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae.

4. Praeterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum: quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam.

Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

Respondeo dicendum quod, si ponerotur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt (cf. a.1); necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constituerotur. — Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra (a.1) iam diximus, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale: sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens: et similiter cum recedit forma accidentalis, non

más del alma racional, sino que ésta se uniese inmediatamente a la materia prima, se seguiría que pertenece al orden de las cosas más imperfectas, que son las que están unidas inmediatamente a la materia.

4. El cuerpo humano es un cuerpo compuesto. Pero en su composición no entra solamente la materia, pues entonces tendríamos pura corrupción. Es preciso, por tanto, que en un cuerpo compuesto permanezcan las formas de sus elementos, que son formas substanciales. Luego en el cuerpo humano existen otras formas substanciales además del alma intelectiva.

Por otra parte, una cosa no tiene más que un solo ser substancial. Pero la forma substancial da el ser substancial. Luego una cosa no tiene más que una sola forma substancial. Ahora bien, el alma es forma substancial del hombre. Luego es imposible que haya en el hombre ninguna otra forma substancial además del alma intelectiva.

Respuesta. Si con los platónicos suponemos que el alma intelectiva no está unida al cuerpo como forma, sino sólo como motor, sería necesario que en el hombre hubiese otra forma substancial por la cual el cuerpo, que es el móvil del alma, estuviese constituido en su ser.—Pero, si el alma intelectiva está unida al cuerpo como forma substancial, según tenemos dicho, es imposible que, además de ella, exista en el hombre otra forma substancial.

Para demostrarlo hay que tener en cuenta que la forma substancial difiere de la accidental en que ésta no da el ser en absoluto, sino el ser de tal manera; y así, el calor no hace que su sujeto sea en absoluto, sino sólo que esté caliente. Por esto, cuando sobreviene una forma accidental, no hablamos de formación o generación de algo absoluto, sino de recepción de tal modalidad o adquisición de tal modo de ser;

e igualmente, cuando la pierde, no decimos que algo se destruya en absoluto, sino en un cierto grado. En cambio, la forma substancial da el ser en absoluto; de ahí que, a su aparición, hablemos de generación absoluta de un ser, y a su desaparición, de corrupción total. Por esto los antiguos naturalistas, que suponían que la materia prima era un ser en acto, tal como el fuego, el aire u otro parecido, dijeron que nada se engendra ni destruye en absoluto, sino que "todo hacerse es un alterarse", como refiere Aristóteles.—Si fuese verdad, por tanto, que independientemente del alma intelectiva preexiste en la materia alguna otra forma substancial en virtud de la cual el sujeto del alma es un ser en acto, se seguiría que el alma no comunica en absoluto el ser, ni, por consiguiente, es forma substancial, y que ni el advenimiento del alma ocasionaría la generación propiamente dicha, ni su pérdida la destrucción propiamente tal, sino sólo accidentales, cosas indudablemente falsas.

Por tanto, se ha de decir que en el hombre no hay ninguna otra forma substancial fuera del alma intelectiva, la cual, así como contiene virtualmente al alma sensitiva y a la vegetativa, así también contiene virtualmente todas las formas inferiores y hace por sí sola cuanto las formas más imperfectas hacen en los demás seres.—Y lo mismo se debe decir del alma sensitiva en los irracionales, de la vegetativa en las plantas y, en general, de todas las formas más perfectas con respecto a las menos perfectas.

dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter: et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui Naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aërem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed «omne fieri statuerunt alterari», ut dicitur in I «Physic.» [24]. **— Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animae esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter; et per consequens quod non esset forma substantialis; et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per eius abscessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid. Quae sunt manifeste falsa.**

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. — Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum.

Soluciones. 1. Aristóteles no dice solamente que el alma es "acto del cuerpo", sino que es "acto de un cuerpo físico, orgánico, que tiene potencialmente vida", y que tal potencia "no excluye al alma". Por

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit animam esse «actum corporis» tantum, sed «actum corporis physici organici potentia vitam habentis», et quod talis potentia «non abiicit animam» [25]. **Unde manifestum est**

[24] *C.* 4 n.2 (BK 178a19) : S.TH., lect.9 n.2.
[25] *De anima* 2 c.1 n.10 (BK 412b25) : S.TH., lect.2 n.240.

quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur; eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est «actus corporis», etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur in potentia respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est «non abiciens», idest non excludens, animam.

donde se ve que en aquello cuya alma es llamada acto va también incluída el alma; de igual modo que decimos que el calor es acto del cuerpo caliente, y la luz acto del cuerpo luminoso; no porque un cuerpo sea luminoso sin la luz, sino porque lo lúcido es tal por la luz. Y en este sentido se dice que "el alma es acto del cuerpo", etc., ya que por el alma es cuerpo y es orgánico y tiene vida en potencia. No obstante, el acto primero se dice en potencia con respecto al segundo, que es la operación. Pues tal potencia "no arroja", esto es, no excluye de sí al alma.

Ad secundum dicendum quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma; sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

2. El alma no mueve al cuerpo por su ser, en cuanto que le está unida como forma, sino por su potencia motriz, cuyo acto presupone al cuerpo constituído ya en acto por el alma; de modo que es el alma por su potencia motriz la parte que mueve, y el cuerpo animado la parte movida.

Ad tertium dicendum quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens prior, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima; sed forma quae dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima; et tamen materiae immediata.

3. En la materia se distinguen distintos grados de perfección, como el ser, el vivir, el sentir y el entender. Pero, cuando a un grado se añade el siguiente, aumenta siempre la perfección. La forma, por tanto, que solamente da a la materia el primer grado de perfección, es imperfectísima; en cambio, la que da el primero, y el segundo, y el tercero, y todos los demás, es perfectísima, no obstante estar inmediata a la materia.

Ad quartum dicendum quod Avicenna posuit[16] formas substantiales elementorum integras remanere in mixto: mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium.—Sed hoc est impossibile. Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae; ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subiecta non invenitur nisi

4. Avicena estableció que las formas substanciales de los elementos permanecen íntegras en el compuesto, realizándose su combinación por compensación o neutralización de las cualidades opuestas de los elementos.—Pero esto es imposible. Porque las distintas formas de los elementos no pueden existir sino en las diversas partes de la materia, cuya diversidad supone dimensiones, sin las cuales la materia no puede ser divisible. Ahora bien, materia

[16] *De anima* p.4 c.5; *Sufficientia* 1 c.6.

sujeta a dimensiones sólo existe en los cuerpos, y cuerpos distintos no pueden ocupar un mismo lugar. De donde se sigue que los elementos ocupan en la combinación lugares distintos, no dándose así verdadera combinación, que es en sí misma total, sino mezcla aparente, que resulta de la yuxtaposición de partículas mínimas.

Averroes, por su parte, afirmaba que las formas de los elementos, a causa de su imperfección, son algo intermedio entre las formas substanciales y las accidentales y, por tanto, susceptibles de aumento y disminución; debido a lo cual se atenúan en el compuesto hasta lograr una especie de nivel medio, componiendo así una sola forma.—Pero esto es todavía más imposible. Pues el ser substancial de una cosa consiste en algo indivisible, y toda adición o substracción hace variar la especie, cual sucede en los números, según advierte el Filósofo. Por tanto, resulta imposible que una forma substancial sea susceptible de aumento o disminución.—Y no es menos imposible que exista algo intermedio entre la substancia y el accidente.

Por consiguiente, y en conformidad con el Filósofo, hemos de opinar que las formas de los elementos permanecen en el compuesto, no actual, sino virtualmente, puesto que permanecen, aunque atenuadas, las cualidades propias de los elementos, en los cuales reside el poder de las formas elementales. De igual modo, la cualidad de la mezcla es la disposición propia para la forma substancial del cuerpo compuesto; por ejemplo, para la forma de la piedra o del alma de algún ser.

in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Undo sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm. Et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum: sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita.

Averroes autem posuit, in III «De caelo» [37], **quod formae elementorum, propter sui imperfectionem, sunt mediae inter formas accidentales et substantiales: et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. — Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII «Metaphys.»** [38] **Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. — Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens.**

Et ideo dicendum est, secundum Philosophum in I «De generat.» [39], **quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animae cuiuscumque.**

[37] Comm.67.
[38] VII c.3 n.8.10 (Bk 1043b36; 1044a9) : S.Th., lect.3 n.1723.
[39] C.10 n.5 (Bk 427b22).

ARTICULO 5

Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur [a]

Si es conveniente que el alma intelectiva esté unida al cuerpo que tiene

Ad quintum sic procedítur. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur.

1. Materia enim debet esse proportionata formae. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Praeterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis: cuius signum est, quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni; et non corpori mixto, et terrestri magis.

3. Praeterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversae species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Praeterea, perfectionis formae debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et unguium loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua: ergo videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto tanquam talibus auxiliis privato.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in II «De anima» [40], quod

Dificultades. No parece conveniente que el alma intelectiva esté unida al cuerpo que tiene.

1. La materia debe ser proporcionada a la forma. Pero el alma intelectiva es una forma incorruptible. Luego no se une convenientemente a un cuerpo corruptible.

2. El alma intelectiva es una forma sumamente inmaterial, y prueba de ello es que tiene operaciones en las cuales no participa la materia corpórea. Pero cuanto más sutil es un cuerpo, tanto menos tiene de materia. Luego el alma debiera estar unida a un cuerpo sumamente tenue, por ejemplo al fuego, y no a un cuerpo compuesto, y menos terrestre.

3. Puesto que la forma es el principio de la especie, de una sola forma no provienen especies distintas. Pero el alma intelectiva es una sola forma. Luego no debe estar unida a un cuerpo que se compone de partes de distinta especie.

4. Cuanto la forma es más perfecta, más perfecto debe ser el sujeto que la recibe. Pero el alma intelectiva es la más perfecta de las almas. Si, pues, los cuerpos de los otros animales tienen naturalmente con qué protegerse, como pelo en lugar de vestido y cascos en lugar de calzado, y tienen también armas que les dió la naturaleza, como uñas, dientes y cuernos, parece, por tanto, que el alma intelectiva no debiera unirse a un cuerpo imperfecto desprovisto de tales auxilios.

Por otra parte, dice el Filósofo que el alma es "acto de un cuerpo

[a] *Sent.* 2 d.1 q.2 a.5; *Q. de anima* a.8; *De malo* q.5 a.5.
[40] C.1 n.5,6 (BK 412a15-16); S.Th., lect.1 n.220.

físico, orgánico, que potencialmente tiene vida".

Respuesta. No siendo la forma por la materia, sino más bien la materia por la forma, en ésta debe fundarse la razón de por qué la materia es de tal naturaleza, y no al contrario. Pues bien, el alma intelectiva, como anteriormente dijimos, ocupa en el orden de la naturaleza el grado ínfimo entre las substancias intelectuales, debido a que no le es connatural el conocimiento innato de la verdad, como a los ángeles, sino que se ve obligada a espigarla, mediante los sentidos, de la multiplicidad de las cosas, como dice Dionisio. Por otra parte, la naturaleza no falla a ningún ser en lo necesario; de ahí que fuera preciso que el alma intelectiva no solamente tuviese la facultad de entender, sino también la de sentir. Mas como la acción de sentir no puede ejecutarse a no ser mediante un órgano corpóreo, por eso se requiere que el alma intelectiva se una a un cuerpo de tal modo constituído, que pueda servir convenientemente de órgano a los sentidos.

Ahora bien, todos los sentidos se fundamentan en el tacto. Mas el órgano del tacto ha de ser algo intermedio entre los contrarios que está llamado a percibir, cuales son lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco, etcétera; pues de este modo se halla en potencia con respecto a unos y otros y puede recibir sus sensaciones. De ahí que cuanto más se acerque a ese punto medio la contextura del órgano del tacto, más perfecta será la sensibilidad táctil. Pero el alma intelectiva posee en el más alto grado la facultad de sentir, pues, como dice Dionisio, las cualidades del ser inferior se encuentran de modo más perfecto en el superior. Por tanto, era conveniente que el cuerpo al cual estuviese unida el alma inte-

anima est «actus corporis physici organici potentia vitam habentis».

Respondeo dicendum quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra (q.55 a.2) habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, 7 cap. «De div. nom.»[41] Natura autem nulli deest in necessariis: unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus.

Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus: sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam: quia quod est inferioris praeexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius in libro «De div. nom.»[42] Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum,

[41] § 2: MG 3,868; S.Th., lect.2.
[42] C.5 § 3: MG 3,817: S.Th., lect.1

inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis.

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus.—Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod «molles carne bene aptas mente videmus», ut dicitur in II «De anima» [43].

lectiva fuese un cuerpo compuesto y de complexión más equilibrada que todos los demás.

Y por eso, de todos los animales es el hombre el que posee mejor tacto.—Y entre los hombres, los de tacto más delicado son los de mejor entendimiento; y una señal de ello es que "los de carnes más suaves tienen buena disposición mental", como indica el Filósofo.

Ad primum ergo dicendum quod hanc obiectionem aliquis forte vellet evadere per hoc, quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. — Sed haec responsio non videtur sufficiens: quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum; alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas daemonis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur: una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae; alia quae ex necessitate consequitur prioris dispositionis. Sicut artifex ad formam serrae eligit materiam ferream, aptam ad secandum dura; sed quod dentes serrae hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiae. Sic igitur et animae intellectivae debetur corpus quod sit aequalis complexionis: ex hoc autem de necessitate materiae sequitur quod sit corruptibile. — Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit, II «Super Gen. ad litt.» " Providit tamen Deus adhibendo remedium contra mortem per gratiae donum.

Soluciones. 1. Tal vez alguien trataría de eludir esta objeción diciendo que antes del pecado el cuerpo del hombre era incorruptible.—Pero la respuesta no es satisfactoria, porque antes del pecado el cuerpo del hombre no fué incorruptible por naturaleza, sino por don de la divina gracia; de lo contrario, no se habría perdido la inmortalidad por el pecado, como no la perdió el demonio.

Por eso, arguyendo de otro modo, decimos que en la materia hallamos una doble condición: una, elegida en orden a hacerla proporcionada a la forma; otra, que necesariamente se sigue de la primitiva condición de la materia. Así, un artífice, para hacer una sierra, elige un material de hierro, apto para cortar objetos duros; pero que los dientes de la sierra se emboten u oxiden es consecuencia necesaria de la condición del material. Pues de igual manera le compete al alma intelectiva el tener un cuerpo de complexión equilibrada; ahora bien, de ello se sigue, por condición necesaria de la materia, el que es corruptible.—Y si alguien dijese que Dios pudo evitar esta necesidad, se le contesta, con San Agustín, que en la constitución de los seres naturales no se debe considerar lo que pudo hacer Dios, sino lo que compete a la naturaleza de las cosas. Esto no obstante, Dios proveyó otorgando remedio contra la muerte mediante un don de gracia.

Ad secundum dicendum quod animae intellectivae non debetur

2. Al alma intelectiva no le compete el cuerpo por razón de la ope-

[43] C.9 n.2 (BK 421a26) : S.Th., lect.1.
[44] C.1 : ML 34,263.

ración intelectual en sí misma, sino como exigencia de la parte sensitiva, que requiere un órgano de complexión adecuada. Por eso fué conveniente que se uniese al cuerpo que tiene y no a un elemento simple o a un cuerpo compuesto en que predominase el fuego, porque no podría tener equilibrio en su complexión debido a la excesiva potencia del fuego. Por lo demás, este cuerpo de complexión equilibrada goza de una cierta nobleza, por cuanto no está sujeto a influencias contrarias, en lo cual se asemeja de algún modo a los cuerpos celestes.

3. A la especie no pertenecen las partes del animal, como los ojos, las manos, la carne, los huesos, etc., sino el todo; y, por tanto, no puede decirse con propiedad que estas partes sean de especie distinta, sino que tienen distintas disposiciones. Y esto mismo ocurre con el alma intelectiva, que, si bien por su esencia es una, por su perfección es de virtualidad múltiple; y por eso para sus distintas operaciones necesita de diversas disposiciones en las partes del cuerpo a que se une. Y ésta es la razón de por qué hay mayor diversidad de partes en los animales perfectos que en los imperfectos, y en éstos más que en las plantas.

4. El alma intelectiva, al poder comprender el universal, tiene capacidad para actos infinitos. Por eso no podía la naturaleza imponerle determinadas apreciaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o abrigo, como a los otros animales, cuyas almas tienen percepciones y facultades determinadas a objetos particulares. Pero en su lugar posee el hombre de modo natural la razón y las manos, que son "el órgano de los órganos", ya que por ellas pu de preparar variedad infinita de instrumentos en orden a infinitos efectos.

corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se; sed propter sensitivam virtutem, quae requirit organum aequaliter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem: quia non posset esse aequalitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti.

Ad tertium dicendum quod partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum: et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sin diversarum dispositionum. Et hoc competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo, ad diversas operationes, indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt «organa organorum»[45], quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

---

[45] ARISTOTELES, *De anima* 3 c.8 n.2 (Bk 431b28) : S.TH., lect.13 n.789.

ARTICULO 6

Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus [a]

Si el alma intelectiva se une al cuerpo mediante disposiciones accidentales

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus.

1. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quaedam. Ergo oportet praeintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem: et ita ante animam, cum anima sit quaedam substantialis forma.

2. Praeterea, diversae formae unius speciei requirunt diversas materiae partes. Partes autem materiae diversae non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quae sunt multae unius speciei.

3. Praeterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animae est eius potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quae est quoddam accidens.

Sed contra est quod accidens est posterius substantia «et tempore et ratione», ut dicitur in VII «Metaphys.» [41] Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quae est forma substantialis.

Respondeo dicendum quod, si anima uniretur corpori solum ut

Dificultades. Parece que el alma intelectiva se une al cuerpo mediante algunas disposiciones accidentales.

1. Toda forma está en una materia que le es propia y debidamente dispuesta. Pero las disposiciones para la forma son accidentales. Luego es preciso presuponer en la materia algunos accidentes anteriores a la forma substancial y, por consiguiente, anteriores al alma, puesto que el alma es una forma substancial.

2. Las distintas formas de una misma especie requieren diversas partes de materia. Mas no es posible concebir partes diversas de la materia como no sea por la división de sus dimensiones. Luego en la materia es preciso concebir las dimensiones antes que las formas substanciales, muchas de las cuales son de la misma especie.

3. Lo espiritual se une a lo corpóreo por contacto virtual. Mas la virtud o fuerza del alma es su potencia. Luego parece que el alma se une al cuerpo mediante su potencia, que es un accidente.

Por otra parte, dice el Filósofo que el accidente es posterior a la substancia "en el tiempo y en el conocimiento". Luego no es posible concebir en la materia forma alguna accidental anterior al alma, que es la forma substancial.

Respuesta. Si el alma se uniese al cuerpo solamente como motor, no

[a] *Cont. Gen.* 2,71; *De anima* 2 lect.1; *De spirit. creat.* a.3; *Q. de anima* a.9; *Metaph.* 8 lect.3.

[41] VI c.1 n.6 (De 1028a31); S.Th., lect.1 n.1257.

sólo no habría inconveniente, sino que sería necesario que entre el alma y el cuerpo mediasen algunas disposiciones, cuales son, por parte del alma, la potencia de mover al cuerpo, y por parte de éste, una cierta aptitud para ser movido por el alma.

Pero si, según ya dejamos dicho, el alma se une al cuerpo como forma substancial, es imposible que medie disposición alguna accidental entre el alma y el cuerpo o entre cualquier forma substancial y su materia. La razón de esto es que, como la materia está en potencia para todos los actos según un cierto orden, es preciso que lo primero que concebimos en la materia sea el acto absolutamente primero. Este es el acto de ser. Y es, por eso, imposible concebir que la materia sea caliente o extensa antes de que exista en acto. Mas el ser en acto lo tiene por la forma substancial, que da el ser en absoluto, según ya quedó dicho. Por tanto, es imposible que preexistan en la materia anteriormente a la forma substancial ninguna clase de disposiciones accidentales ni, por consiguiente, anteriores a su unión con el alma.

Soluciones. 1. De lo dicho anteriormente se desprende que la forma más perfecta contiene virtualmente cuanto es propio de las formas inferiores, y, por tanto, permaneciendo una y la misma, confiere a la materia los diversos grados de perfección. En efecto, una y la misma esencialmente es la forma por la cual el hombre es ser en acto, y es cuerpo, y es viviente, y es animal, y es hombre. Ahora bien, es evidente que cada género tiene sus propios accidentes. Por tanto, así como la materia se concibe perfecta en el ser anteriormente a su corporeidad y a otros atributos, así también se conciben los accidentes propios del ser como anteriores a la corporeidad. E igualmente se pueden considerar en la materia las disposiciones como antemotor, **nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus: potentiam scilicet ex parte animae, per quam moverot corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile.**

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut iam supra (a.1) dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam (a.4) dictum est. Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem; et per consequens neque ante animam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ex praedictis (a.4) patet, forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita praeintelliguntur accidentia quae sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum

ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad secundum dicendum quod dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit. Unde materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam quae diversos perfectionis gradus materiae attribuit, ut dictum est (ad 1); tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum quod substantia spiritualis quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam vel virtutem. Sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

riores a la forma, no en cuanto a todos sus efectos, sino sólo en cuanto al de grado inferior.

2. Las dimensiones cuantitativas son accidentes que acompañan a la corporeidad propia de toda materia. De aquí que, una vez considerada la materia con corporeidad y dimensiones, sea posible concebirla como dividida en distintas partes, de modo que reciba formas diversas según los ulteriores grados de perfección. En efecto, aunque la forma que da a la materia los diversos grados de perfección sea, como hemos dicho, esencialmente la misma, difiere, sin embargo, conceptualmente.

3. La substancia espiritual que está unida al cuerpo sólo como motor, lo está por su potencia o virtud. Pero el alma intelectiva está unida al cuerpo como forma por su ser. En cambio, lo mueve y gobierna por su potencia o virtud.

ARTICULO 7

Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore *

Si el alma se une al cuerpo del animal mediante algún otro cuerpo

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.

1. Dicit enim Augustinus, VII «Super Gen. ad litt.» [47], quod «anima per lucem», idest ignem, «et aërem, quae sunt similiora spiritui, corpus administrat». Ignis autem et aër sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Praeterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui

Dificultades. Parece que el alma está unida al cuerpo del animal mediante algún otro cuerpo.

1. Dice San Agustín que "el alma gobierna al cuerpo por la luz", o sea, por el fuego, "y por el aire, que son lo más parecido al espíritu". Mas el fuego y el aire son cuerpos. Luego el alma se une al cuerpo humano mediante algún otro cuerpo.

2. Aquello cuya supresión motiva el que se disuelva una unión, parece ser medio de unión entre las cosas unidas. Pero, en faltando el espíritu, el alma se separa del cuerpo.

* *Sent.* 2 d.1 q.2 a.4 ad 3; *Cont. Gent.* 2,71; *De anima* 2 lect.1; *De spirit. creat.* a.3; *Q. de anima* a.9; *Metaph.* 8 lect.5.

[47] C.19: ML 34,364.

Luego el espíritu, que es un cierto cuerpo sutil, es medio de unión entre el cuerpo y el alma.

3. Las cosas que mucho distan no se unen sino a través de un medio. Pero el alma intelectiva dista del cuerpo no sólo porque es incorpórea, sino además porque es incorruptible. Luego parece que está unida a él mediante algo que sea cuerpo incorruptible. Y tal parece ser la luz celeste, que concilia los elementos y los reduce a la unidad.

Por otra parte, dice el Filósofo que "está fuera de lugar el preguntarse si el alma y el cuerpo forman una unidad, como el preguntarse si lo forman la cera y el sello en ella grabado". Pero el sello se une a la cera sin el intermedio de cuerpo alguno. Luego sin él se unen el alma y el cuerpo.

Respuesta. Si, como dicen los platónicos, el alma se uniese al cuerpo sólo como motor, habría que responder que entre el alma del hombre o de un animal cualquiera y su cuerpo se encontrarían cuerpos intermedios, pues es propio del motor mover lo más alejado mediante lo que está más próximo.

Pero si, como ya hemos dicho, el alma se une al cuerpo como forma, es imposible que se una a él mediante ningún cuerpo. La razón estriba en que cada cosa es una del mismo modo que es ser. Ahora bien, la forma hace por sí misma que las cosas estén en acto, siendo ella esencialmente acto, y no comunica el ser por intermedio ninguno. De ahí que la unidad de un ser compuesto de materia y forma provenga de la misma forma, que por sí misma se une a la materia como acto de ésta. No habiendo aparte otro principio de unión, a no ser el agente, el cual hace que la materia esté en acto, como dice el Filósofo.

est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae.

3. **Praeterea, ea quae sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva distat a corpore et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux caelestis, quae conciliat elementa et redigit in unum.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «De anima» [48], **quod «non oportet quaerere si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram». Sed figura unitur cerae nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.**

Respondeo dicendum quod si anima, secundum Platonicos (cf. a.1), corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cuiuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent: convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere.

Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut iam (a.1) dictum est, impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII «Metaphys.» [49]

---

[48] C.1 n.7 (Bk 412b6) : S.Th., lect.1 n.234.
[49] VII c.6 n.8 (Bk 1045b21) : S.Th., lect.5 n.1767.

Unde patet esso falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esso media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili.—Quidem vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo.—Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintae essentiae: ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce caeli sidorei; anima vero sensibilis, mediante luce caeli crystallini; anima vero intellectualis, mediante luce caeli empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet: tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiae.

Por donde se ve que son falsas las opiniones de quienes ponían cuerpos intermedios entre el alma y el cuerpo del hombre. Entre ellos, ciertos platónicos afirmaron que el alma intelectiva posee un cuerpo incorruptible unido naturalmente a ella, del cual nunca se separa y mediante el cual se une al cuerpo corruptible del hombre.—Otros, en cambio, afirmaban que se une al cuerpo mediante el espíritu corpóreo.—Y otros, finalmente, que se une al cuerpo mediante la luz, que dicen ser cuerpo y de la naturaleza de la quinta esencia; de tal modo que el alma vegetativa está unida al cuerpo mediante la luz del cielo sideral; la sensitiva, mediante la luz del cielo cristalino, y la intelectual, mediante la luz del cielo empíreo. Todo lo cual resulta ficticio y ridículo, ya porque la luz no es cuerpo, ya porque la quinta esencia, como inalterable que es, no entra materialmente en la composición de un cuerpo compuesto, a no ser sólo virtualmente; ya también porque el alma está inmediatamente unida al cuerpo como la forma a la materia.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de anima inquantum movet corpus: unde utitur verbo «administrationis». Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet. Et primum instrumentum virtutis motivae est spiritus, ut dicit Philosophus in libro «De causa motus animalium» [46].

Soluciones. 1. San Agustín habla del alma en cuanto que mueve al cuerpo, y por esto emplea la palabra "gobernar". Por lo demás, es cierto que mueve las partes más espesas del cuerpo mediante las más sutiles, y que el primer instrumento de su fuerza motriz es el alimento vital, como dice el Filósofo.

Ad secundum dicendum quod, subtracto spiritu, deficit unio animae ad corpus, non quia sit medium; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem.—Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

2. Cuando falta el aliento vital, cesa la unión del alma con el cuerpo, no porque sea medio, sino por perder el cuerpo su disposición para tal unión.—Es, sin embargo, medio para el movimiento, como primer instrumento del movimiento.

Ad tertium dicendum quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur: unde si

3. El alma dista indudablemente mucho del cuerpo si se consideran separadamente sus condiciones; de suerte que, si tuvieran el ser por

[46] Vel *De animalium motione* c.10 (DE 703a9).

separado, debería haber entre ellos muchos seres intermedios. Mas, por cuanto es forma del cuerpo, no tiene un ser aparte del ser de éste, sino que por su propio ser se une inmediatamente al cuerpo. Por lo demás, cualquier forma considerada como acto dista mucho de la materia, que es ser en pura potencia.

utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim *et quaelibet forma*, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quae est ens in potentia tantum.

ARTICULO 8

Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis [a]

Si el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo

Dificultades. Parece que el alma no está toda en cada una de las partes del cuerpo.

1. Dice el Filósofo: "No es preciso que el alma esté en cada una de las partes del cuerpo; existiendo en algún principio de él, viven los demás, debido a que por su naturaleza están destinados a efectuar simultáneamente su movimiento propio".

2. El alma está en el cuerpo, cuyo acto es. Pero es acto de un cuerpo orgánico. Luego no está sino en un cuerpo orgánico. Pero no cualquier parte del cuerpo humano es un cuerpo orgánico. Luego el alma no está toda en cada una de las partes del cuerpo.

3. Dice el Filósofo que la misma relación hay entre una parte del alma y otra del cuerpo—por ejemplo, entre la visión y la pupila—que entre toda el alma y todo el cuerpo del animal. Si, pues, el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo, síguese que cualquier parte del cuerpo es un animal.

4. Todas las potencias del alma radican en su esencia. Si, pues, el alma está por entero en cada una de las partes del cuerpo, síguese que

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis.

1. Dicit enim Philosophus, in libro «De causa motus animalium» [61]**: «Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam; sed in quodam principio corporis existente, alia vivere; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam».**

2. Praeterea, anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Praeterea, in II «De anima» [62] **dicitur quod sicut se habet pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam, ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quaelibet pars corporis sit animal.**

4. Praeterea, omnes potentiae animae in ipsa essentia animae fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiae ani-

---

[a] *Sent.* 1 d.8 q.5 a.3; *Cont. Gent.* 2,72; *De spirit. creat.* a.4; *Q. de anima* a.10.

[61] *Vel De animal. motione* c.10 (Bk 703a34).

[62] C.1 n.9.11 (Bk 412b17-27): S.Th., lect.2 n.139-44.

mae sint in qualibet corporis parte: et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens.

5. Praeterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quaelibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia: quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI «De Trin.» [53], quod «anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet eius parte tota est».

Respondeo dicendum quod, sicut in aliis iam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. — Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus: et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis: unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit [54]. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente: cum tamen omne quod retinet

todas las potencias del alma estarán en cada parte del cuerpo; y así estará la vista en los oídos, y el oído en los ojos, lo cual es absurdo.

5. Si toda el alma estuviese en cada una de las partes del cuerpo, cada parte del cuerpo dependería inmediatamente del alma. Por tanto, ni una parte dependería de otra ni tampoco ninguna sería más importante que otra, cosas evidentemente falsas. Luego el alma no está toda en cada una de las partes del cuerpo.

Por otra parte, San Agustín dice que, "en cualquier cuerpo, el alma está toda en todo él y toda en cada una de sus partes".

Respuesta. Si, como ya otras veces hemos dicho, el alma se une al cuerpo sólo como motor, se podría decir que no está en cada una de sus partes, sino en una solamente, por medio de la cual movería las demás.—Pero, al estar unida al cuerpo en calidad de forma, es necesario que esté en todo él y en cada una de sus partes. Pues no es forma accidental del cuerpo, sino substancial. Y la forma substancial no es solamente perfección del todo, sino de cada una de sus partes; pues al componerse el todo de partes, la forma del todo que no diese el ser a cada una de las partes del cuerpo sería una forma de coordinación y de orden, como la de una casa; y tal forma sería accidental. El alma, en cambio, es forma substancial; por eso es preciso que sea forma y acto, no solamente del todo, sino de cada una de sus partes. Y, por consiguiente, así como al separarse el alma no hablamos de hombre o animal, a no ser en sentido equívoco, al modo que decimos animales a los pintados o esculpidos, otro tanto debemos establecer con respecto a las manos y a los ojos o a la carne y a los huesos, como dice el Filósofo. Y prueba de ello es que,

[53] C.6: ML 42,929.
[54] *De anima* 2 c.1 n.8.9 (Bk 412b9-17): S.TH., lect.2 n.235-38; *Meteor.* 4 c.12 n.3 (Bk 389b31).

cuando el alma se separa, ninguna parte del cuerpo ejerce sus funciones propias, mientras que todo lo que conserva su especie retiene las operaciones específicas. Ahora bien, el acto se encuentra en el sujeto del cual es acto. De ahí que el alma deba estar en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

El que esté toda en cada una de sus partes se desprende, al ser un todo lo que se divide en partes, considerando las tres clases de totalidad, en conformidad con la triple división del todo. Hay, en efecto, un todo que se divide en partes cuantitativas, como la totalidad de una línea o de un cuerpo. Hay otros que se dividen en partes lógicas y de esencia, como lo definido en las partes de la definición y lo compuesto en materia y forma. Y un modo de totalidad es el todo potencial, el cual se divide en partes virtuales.

Ahora bien, el primer modo de totalidad no compete a las formas, a no ser, acaso, accidentalmente, y a solas aquellas formas que se ordenan indiferentemente al todo cuantitativo y a sus partes. Por ejemplo, la blancura, que por su naturaleza lo mismo puede estar en toda la superficie de un cuerpo que en cada parte de ella; por eso, dividida la superficie, se divide la blancura accidentalmente. Mas una forma que requiere diversidad en las partes, como es el alma, principalmente el alma de los animales superiores, no se ordena de igual modo al todo que a las partes; de ahí que no se divida accidentalmente por división cuantitativa. De modo, pues, que ni esencial ni accidentalmente se puede atribuir al alma la totalidad cuantitativa.—En cambio, la segunda totalidad, que se funda en la perfección racional y en la esencial, compete a las formas propia y esencialmente. E igualmente la totalidad virtual, pues la forma es el principio de la operación.

Si se preguntase, por tanto, acerca de la blancura, si está toda en la

speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte.

Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis.

Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius. Sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte; et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes: unde non dividitur per accidens per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se nec per accidens.—Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis: quia forma est operationis principium.

Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet eius parte,

distinguere oporteret. Quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum esset de totalitate virtutis: magis enim potest movere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte.

Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per se nec per accidens, ut dictum est; sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae; non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in auro, et sic de aliis.

Tamen attendendum est quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes: sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod habent ordinem ad totum.

superficie y en cada una de las partes, habría que distinguir. Si se habla de la totalidad cuantitativa que la blancura tiene accidentalmente, no toda la blancura está en cada una de las partes de la superficie. Y lo mismo se ha de decir de la totalidad virtual, ya que más puede excitar la vista la blancura de toda una superficie que la de una parte suya minúscula. En cambio, si se trata de totalidad específica y esencial, está toda la blancura en cada una de las partes de la superficie.

Pero, según hemos dicho, como el alma no tiene ni esencial ni accidentalmente totalidad cuantitativa, basta decir que está toda en cada parte del cuerpo según su totalidad de perfección y de esencia, aunque no según su totalidad virtual. Porque no está, en cuanto a cada una de sus potencias, en cada una de las partes del cuerpo, sino que por la potencia visiva está en los ojos y por la auditiva en los oídos, etc.

Adviértase, sin embargo, que, como el alma requiere diversidad de partes, no se refiere al todo del mismo modo que a las partes. Al todo se ordena necesaria y esencialmente como a su sujeto perfectible propio y proporcionado; a las partes, secundariamente, en cuanto que están ordenadas al todo.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de potentia motiva animae.

Ad secundum dicendum quod anima est actus corporis organici, sicut primi et proportionati perfectibilis.

Ad tertium dicendum quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum quod potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod exce-

Soluciones. 1. El Filósofo habla de la potencia motriz del alma.

2. El alma es acto de un cuerpo orgánico en cuanto que es éste su primer y proporcionado sujeto perfectible.

3. El animal es un ser compuesto del alma y de la totalidad del cuerpo, que es lo inmediatamente perfectible y proporcionado a ella. Mas el alma no está en cada parte del cuerpo bajo este aspecto. Por tanto, no se sigue que una parte del animal sea un animal.

4. Algunas potencias del alma, a saber, el entendimiento y la voluntad, radican en ella excediendo toda

la capacidad corporal; por eso no se encuentran en ninguna parte del cuerpo. Otras, en cambio, son comunes al alma y al cuerpo, por lo cual no es preciso que cada una esté dondequiera que el alma se halle, sino solamente en aquella parte del cuerpo proporcionada a la operación de tal potencia.

5. Unas partes del cuerpo se dicen más importantes que otras por razón de las diversas potencias de las cuales son órganos. La que es órgano de la potencia más importante o, también, la que más señaladamente le sirve, ésa es la parte más importante del cuerpo.

dit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas: unde huiusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori: unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocumque est anima; sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem.

Ad quintum dicendum quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia, propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis. Quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis: vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.

DE LAS POTENCIAS DEL ALMA

Siguiendo el orden trazado en el prólogo a la cuestión 75, comienza a tratar de las potencias del alma, y lo hace aquí en toda su generalidad, para estudiar después, en sucesivas cuestiones, cada género de potencias en particular: vegetativas y sensitivas (q.78), intelectivas (q.79) y apetitivas (q.80-83).

La distribución de los artículos dentro de la cuestión se lleva a cabo con arreglo al siguiente esquema:

DE LAS POTENCIAS OPERATIVAS
- Su existencia en el ser creado ...
  - En absoluto (a.1).
  - En cuanto a su pluralidad (a.2).
- Orden (constitutivo o consecutivo a esa pluralidad) .....
  - A los objetos por los que se especifican y distinguen (a.3).
  - Entre sí, a través de los objetos y, consiguientemente, de la perfección y el origen, por los que se ordenan unas a otras (a.4).
- De las potencias al alma, considerada .....
  - Como sujeto de las mismas (a.5).
  - Como causa emanativa.
    - En cuanto al hecho absolutamente (a.6).
    - En cuanto a la mediación de una potencia respecto de otras en el origen (a.7).
- Permanencia de las potencias en el alma separada (a.8).

El artículo 1 afirma una tesis en que Santo Tomás, con espíritu renovador, tuvo que enfrentarse, solo, con la más arraigada y venerable tradición. La idea de un alma única y totalmente activa, habitadora de un cuerpo al que informara, pero del que nada sino límites recibiría, está en San Agustín como cabeza de esta tradición, que hunde sus raíces en Platón. A partir de esta fuente se desarrollaron dos corrientes: la más caudalosa, que incluye nombres tan conocidos de la primera escolástica como Escoto Erígena, Guillermo de St. Thierry, Adelardo de Bath, Pedro Lombardo, Guillermo de Auxerre, Rogerio Bacon, Enrique de Gante y otros, afirmaba sin más la identidad de alma y potencias. La otra corriente (y en ella hallamos a Alejandro de Hales, Juan de la Rochela y San Buenaventura), preocupada por las consecuencias peligrosas que pudiera traer consigo, insinuó un tímido esbozo de distinción real que no podía

resolver el problema: el alma y las potencias serían idénticas en cuanto a la substancia, distintas en cuanto a la esencia [1].

La tesis de Santo Tomás es clara y de validez universal: en ninguna criatura se identifican ni pueden identificarse el ser y el obrar, la esencia y la potencia operativa. En la propia *Summa*, al tratar de los ángeles, le dedica al tema no menos de tres artículos en la cuestión 54. Por lo demás, el fundamento de esta distinción real es otra, más profunda, entre esencia y existencia.

El resto del articulado es una respuesta al problema de la naturaleza y pluralidad, con sus secuelas, de estas potencias.

En el artículo 2 se da la razón final, *a priori*, de la pluralidad. Se trata, más que de una demostración necesaria, de la justificación de un hecho de experiencia. En el artículo 3 se muestra cómo esta diversidad depende, en última instancia, de los objetos formales que especifican las potencias. El principio tiene un alcance general, válido para la especificación de todos los entes dinámicos: potencias, actos y hábitos.

En el artículo 4 se extrae una consecuencia de lo anterior: el orden mutuo que unas potencias dicen a las otras por razón de estos objetos. Nótese que, en realidad, los otros dos órdenes de dependencia que señala Santo Tomás (órdenes de perfección y origen) se reducen al orden determinado por el objeto [2].

Plantéase en el artículo 5 el problema del sujeto de inhesión. Dado que la potencia no se identifica con la esencia o substancia, es preciso que sea inherente a ella, no poseyendo subsistencia por sí misma. Pero de nuevo surge aquí una dificultad por parte del hombre como sujeto de sus potencias. En los ángeles, por una parte, y en los vivientes irracionales, por otra, no hay problema: substancia y facultades están al mismo nivel: son homogéneas, espirituales o corporales. Pero el hombre «ex spirituali et corporali consistit» [3], y, por tanto, es preciso distinguir entre potencias espirituales—cuyo sujeto es el alma espiritual tan sólo—y potencias orgánicas, que se sustentan en el compuesto de alma y cuerpo, en el hombre de carne y hueso.

En los artículos 6 y 7 se propone la cuestión del origen de las potencias. El alma es, según la doctrina del Aquinate, su causa *cuasi-eficiente o emanativa*. La causa eficiente propiamente tal lo es, en el caso de las potencias orgánicas, el que es causa del compuesto, el generante (son, por eso, *congénitas)*; en el caso de las potencias espirituales, el Creador (por eso se dice que son *concreadas)*. El artículo 7, al aclarar cómo esta emanación respecto del alma no es igualmente inmediata en todas las potencias, completa la doctrina del artículo 4 sobre el orden de las potencias, haciendo resaltar la armonía dinámica del viviente, que resulta del escalonamiento ordenado de sus facultades.

El artículo 8, finalmente, no es sino un corolario del artículo 5, extraído en vista de la situación del alma espiritual separada, a cuya vida propia consagrará más adelante una cuestión (la 89): las potencias orgánicas, faltas de su propio sujeto de inhesión y de su constitutivo material, sólo pueden perdurar *in radice*. Las espirituales quedan vivas y actuantes, pero en un estado en cierto modo preternatural y anómalo.

---

[1] Manser, O. P., o.c., p.178-81.
[2] Cf Barbado, o.c., t.1, *Dinámica psicológica* p.704-794.
[3] 1 q 75 prol.

CUESTION 77

(In octo articulos divisa)

De his quae pertinent ad potentias animae in generali

De lo relativo a las potencias en general

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad potentias animae (cf. q.75 introd.). Et primo, in generali; secundo, in speciali (q.78).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum essentia animae sit eius potentia.

Secundo: utrum sit una tantum potentia animae, vel plures.

Tertio: quomodo potentiae animae distinguantur.

Quarto: de ordine ipsarum ad invicem.

Quinto: utrum anima sit subiectum omnium potentiarum.

Sexto: utrum potentiae fluant ab essentia animae.

Septimo: utrum potentia una oriatur ex alia.

Octavo: utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem.

Vamos a tratar ahora de lo relativo a las potencias del alma. Primero, en general; luego, en especial.

Acerca del primer punto nos preguntamos ocho cosas.

Primera: si la esencia del alma es su potencia.

Segunda: si es una sola o son múltiples las potencias del alma.

Tercera: cómo se distinguen las potencias del alma.

Cuarta: del orden en las potencias del alma.

Quinta: si el alma es el sujeto propio de todas las potencias.

Sexta: si las potencias del alma emanan de su esencia.

Séptima: si una potencia nace de otra.

Octava: si las potencias todas del alma permanecen en ella después de la muerte.

ARTICULO 1

Utrum ipsa essentia animae sit eius potentia [a]

Si la misma esencia del alma es su potencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipsa essentia animae sit eius potentia.

1. Dicit enim Augustinus, in IX «De Trin.» [1], quod «mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter».—Et in X [2] dicit quod «memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia».

Dificultades. Parece que la misma esencia del alma es su potencia.

1. Dice San Agustín: "La mente, el conocimiento y el amor están substancial o esencialmente en el alma". Y más adelante: "La memoria, la inteligencia y la voluntad son una vida, una mente, una esencia".

---

[a] Supra q.54 a.3; *Sent.* 1 d.3 q.4 a.2; *Quodl.* 10 q.3 a.1; *De spirit. creat.* a.11; *Q. de anima* a.12.

[1] C.4: ML 42,963.

[2] C.11: ML 42,984.

2. El alma es más noble que la materia prima. Ahora bien, la materia prima es su propia potencia. Luego con mayor razón el alma.

3. La forma substancial es más simple que la accidental; lo cual es evidente por el hecho de que la forma substancial no aumenta ni disminuye, sino que consiste en algo indivisible. Pero la forma accidental es su propia potencia. Luego con mayor razón la forma substancial, como es el alma.

4. La potencia sensitiva es aquella por la que sentimos; la potencia intelectiva, aquella por la que entendemos. Mas "el alma es aquello por lo que primeramente sentimos y entendemos", como lo afirma el Filósofo. Luego el alma es su propia potencia.

5. Todo lo que no forma parte de la esencia de una cosa es accidente. Por tanto, si la potencia del alma está fuera de su esencia, se sigue que es accidente; lo cual va contra lo que dice San Agustín: que estas facultades "no están en el alma como accidentes de un sujeto, al modo como están en el cuerpo el color o la figura u otra cualidad o cantidad, ya que un accidente no alcanza más allá del sujeto en el que se apoya, mientras que la mente puede amar y conocer además otras cosas".

6. "La forma simple no puede ser sujeto". Ahora bien, el alma es forma simple, ya que no está compuesta de materia y forma, según se dijo más arriba. Por tanto, la potencia del alma no puede estar en ella como en sujeto propio.

7. El accidente no es principio de diferencia substancial. Pero "sensible" y "racional" son diferencias substanciales, en cuanto que indican algo que pertenece, respectivamente, a los sentidos y a la razón, que son potencias del alma. Luego las potencias del alma no son accidentes.

2. **Praeterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.**

3. **Praeterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis: cuius signum est, quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quae est anima.**

4. **Praeterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed «id quo primo sentimus et intelligimus est anima», secundum Philosophum, in II «De anima»** [3]. **Ergo anima est suae potentiae.**

5. **Praeterea, omne quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animae est praeter essentiam eius, sequitur quod sit accidens. Quod est contra Augustinum, in IX «De Trin.» (cf. nt.1), ubi dicit quod praedicta (arg.1) «non sunt in anima sicut in subiecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas: quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est; mens autem potest etiam alia amare et cognoscere».**

6. **Praeterea, «forma simplex subiectum esse non potest»** [4]. **Anima autem est forma simplex: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra (q.75 a.5) dictum est. Non ergo potentia animae potest esse in ipsa sicut in subiecto.**

7. **Praeterea, accidens non est principium substantialis differentiae. Sed «sensibile» et «rationale» sunt substantiales differentiae: et sumuntur a sensu et ratione, quae sunt potentiae animae. Ergo potentiae animae non sunt accidentia. Et ita videtur**

---

[3] C.2 n.12 (BK 414a12): S.Th., lect.4 n.271.
[4] *Boetius, De Trin.* l.1 c.2: ML 64,1250.

quod potentia animae sit eius essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 11 cap. «Cael. hier.» [5], quod «caelestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem». Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus sive potentia.

Respondeo dicendum quod impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia; licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur, quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura; ut supra (q.54 a.3) etiam de angelo dictum est.

Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. — Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur «actus primus», ordinatus ad actum secundum. — Invenitur autem habens animam non semper

tes; y, por lo mismo, la potencia del alma es su esencia.

Por otra parte, dice Dionisio: "Los espíritus celestes se dividen en esencia, potencia y operación". Por tanto, con mayor razón son distintas en el alma la esencia y la virtud o potencia.

Respuesta. Aunque algunos lo afirmaron, no se puede decir con verdad que la esencia del alma sea su potencia. Lo cual aparece claro por doble razón. Primero, porque, como la potencia y el acto dividen el ser y todo género de ser, es necesario que la una y el otro se encuentren dentro del mismo género. Por tanto, si el acto no está en el género de substancia, tampoco lo estará la potencia que se refiere a él. Ahora bien, la operación del alma no está en el género de substancia, a no ser en Dios, cuya operación es su substancia; y por eso la potencia de Dios, que es principio de operación, es su misma esencia. Lo cual no puede ocurrir ni en el alma ni en ninguna criatura, como quedó dicho al tratar de los ángeles.

En segundo lugar, se aprecia esta misma imposibilidad por lo que se refiere en concreto al alma. Esta, en efecto, es acto por su esencia. Si, pues, la esencia misma del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las operaciones vitales, de igual modo que el que tiene alma vive de hecho.—No es, pues, en cuanto forma, un acto ordenado a otro ulterior, sino que es el último término de la generación. De donde el estar en potencia respecto de otro acto no le compete según su esencia, en cuanto que es forma, sino según su potencia. Y así es como la misma alma, en cuanto que está sujeta a su potencia, se dice "acto primero", ordenado al acto segundo.—Pero el ser

[5] § 2: MG 3,284.
[6] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.1 n.5 (Bk 412a27); S.TH., lect.1 n.227.

dotado de alma no siempre está realizando en acto las operaciones vitales. De ahí que también se defina el alma como "acto del cuerpo que tiene vida por la potencia", sin que esta potencia, no obstante, "excluya al alma".—Por consiguiente, la esencia del alma no es su potencia, pues nada está en potencia con respecto a un acto que tiene o en el cual se encuentra.

esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae [7] dicitur quod est «actus corporis potentia vitam habentis», quae tamen potentia «non abiicit animam» [8].—**Relinquitur** ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

Soluciones. 1. San Agustín habla de la mente en cuanto se ama y se conoce a sí misma. Si el conocimiento y el amor, en cuanto se refieren al alma como conocida y amada, están en el alma substancial o esencialmente, es porque la misma substancia o esencia del alma se conoce y se ama.

Y de este modo hay que entender la expresión que usa en otro lugar: "son una vida, una mente, una esencia".—O, como algunos dicen, esta expresión significa el modo como se predica de sus partes el todo potencial, que es intermedio entre el todo universal y el integral. El todo universal está presente en todas las partes según toda su esencia y potencia, como "animal" en el hombre y en el caballo; por ello propiamente se predica de cada una de las partes. El todo integral no está en todas sus partes, ni según toda su esencia ni según toda su potencia. Por lo que de ningún modo se predica de cada una de las partes, sino que de algún modo, aunque impropiamente, se predica de todas a la vez; como cuando decimos que la pared, el techo y los cimientos son la casa. El todo potencial está presente en cada una de las partes según toda su esencia, pero no según toda la virtud. Por tanto, puede predicarse, en cierto modo, de cualquier parte, pero no tan propiamente como el todo universal. Por eso dice San Agustín que la memoria, la inteligencia y la voluntad son la misma esencia del alma.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essencialiter sunt in anima, quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur.

Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt «una vita, una mens, una essentia».—Vel, sicut quidam dicunt, haec locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum praedicatur de suis partibus, quod medium est inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut «animal» homini et equo: et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur; sed aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia.

[7] Ibid. (Bk 412a15): S.Th., lect.1 n.220.
[8] Ibid. n.10 (Bk 412b25): S.Th., lect.2 n.240.

Ad secundum dicendum quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma. Et ideo potentia materiae non est aliud quam eius essentia.

Ad tertium dicendum quod actio est compositi, sicut et esse: existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam.

Ad quartum dicendum quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit quod id «quo intelligimus et sentimus, est anima».

Ad quintum dicendum quod, si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens: quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens: et est in secunda specie qualitatis. — Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei: non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. «Proprium» enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur: unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales.

2. El acto respecto del cual la materia prima está en potencia es la forma substancial, y por eso la potencia de la materia no es sino su esencia.

3. La acción, como el ser, pertenece al compuesto, ya que el obrar es propio del sujeto que existe. Ahora bien, el compuesto existe substancialmente por su forma substancial y obra por la potencia a ella consiguiente. Luego la forma accidental activa es, con respecto a la forma substancial del agente (por ejemplo, el calor a la forma del fuego), lo que es la potencia del alma con respecto a ésta.

4. El que la forma accidental sea principio de acción le viene de la forma substancial. Esta, por tanto, es el primer principio de acción, aunque no próximo. En este sentido dice el Filósofo que "el alma es aquello por lo que entendemos y sentimos".

5. Si se toma el accidente en cuanto opuesto a la substancia, no puede darse medio entre la substancia y el accidente, porque se oponen como la afirmación y negación; es decir, uno está en el sujeto y otro no. Así, no siendo la potencia del alma su misma esencia, ha de ser accidente, y se la coloca en la segunda especie de cualidad.—Si se toma, en cambio, el accidente como perteneciente a uno de los cinco universales, puede darse un medio entre la substancia y el accidente, porque a la substancia pertenece lo que es esencial a la cosa; lo que está fuera de la esencia no puede ser llamado accidente, sino solamente aquello que no es causado por los principios esenciales de la especie. "El propio" no pertenece a la esencia de las cosas, sino que es causado por los principios esenciales de la especie; de ahí que sea el medio propiamente dicho entre la esencia y el accidente. Y de este modo podemos decir que las potencias del alma son un medio entre la substancia y el accidente, como propiedades naturales del alma.

Lo que dice San Agustín, que el conocimiento y el amor no están en el alma como accidentes en el sujeto, hay que entenderlo según el modo ya dicho, en cuanto que se comparan al alma no como a sujeto que ama y que conoce, sino como a cosa amada y conocida. De este modo, pues, se desarrolla su prueba: si el amor estuviese en el alma amada como en sujeto propio, se seguiría que el accidente abarcaría más que su sujeto, puesto que el alma ama también otras cosas.

6. El alma, aunque no está compuesta de materia y forma, tiene, sin embargo, alguna mezcla de potencialidad, como ya dijimos. Por eso puede ser sujeto de accidente. La preposición aducida tiene lugar en Dios, que es acto puro, y a El se refirió Boecio.

7. Lo racional y sensible, en cuanto diferencias, no se toman como diciendo orden a las potencias sensitivas y a la razón, sino a la misma alma sensitiva y racional. Sin embargo, dado que las formas substanciales, que nos son desconocidas en sí mismas, se nos manifiestan por sus accidentes, no hay inconveniente en que los accidentes se coloquen en lugar de las diferencias substanciales.

Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum praedictum (ad 1), prout comparantur ad animam, non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio: quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequerotur quod accidens transcenderet suum subiectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra (q.75 a.5 ad 4) dictum est. Et ideo potest esse subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus: in qua materia Boetius eam introduxit.

Ad septimum dicendum quod «rationale» et «sensibile», prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULO 2

Utrum sint plures potentiae animae

Si son múltiples las potencias del alma

Dificultades. Parece que no son múltiples las potencias del alma.

1. El alma intelectiva es lo más próximo a la divina semejanza. Mas en Dios hay una sola y simple potencia. Luego también en el alma intelectiva.

2. Cuanto más poderosa es una fuerza o virtud, tanto más unificada está. Pero el alma intelectiva sobre-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures potentiae animae.

1. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Praeterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit

omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Praeterea, operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animae homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra (q.76 a.3.4) habitum est. Ergo per eandem potentiam animae operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed contra est quod Philosophus, in II «De anima» [9], ponit plures animae potentias.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut Philosophus dicit in II «De caelo» [10], quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet.

Dicendum est ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur: et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem: quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitu-

pasa en poder a todas las demás formas. Luego con mayor razón que cualquiera de ellas debe poseer una sola virtud o potencia.

3. Obrar es propio de lo que existe en acto. Pero, según vimos antes, es en virtud de la misma esencia del alma por lo que el hombre tiene el ser en diversos grados de perfección. Luego por una misma potencia del alma realiza las diversas operaciones en sus distintos grados.

Por otra parte, el Filósofo señala múltiples potencias en el alma.

Respuesta. Es necesario poner varias potencias en el alma. Para cuya evidencia debemos notar que, como dice Aristóteles, los seres inferiores no pueden conseguir la perfección del bien, sino sólo un estado imperfecto mediante movimientos muy limitados; los seres inmediatamente superiores, a su vez, alcanzan la perfección mediante muchos movimientos; los más elevados, en cambio, la consiguen con pocos movimientos; y el grado supremo se encuentra en aquellas cosas que la alcanzan sin movimiento. De igual modo que el menos dispuesto para la salud es el que no puede conseguir una salud perfecta, sino un poquito de salud con pocos remedios; y está mejor dispuesto el que puede lograr una salud perfecta, aunque con muchos medicamentos; y aún mejor el que la consigue con pocos remedios, y en un grado perfecto el que sin ningún remedio posee una perfecta salud.

Debemos afirmar, por tanto, que los seres inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares, y que, por lo mismo, tienen unas pocas y concretas operaciones y potencias. El hombre, en cambio, puede conseguir la bondad perfecta y universal, puesto que puede alcanzar la bienaventuranza. Ocupa, sin embargo, el último grado por su naturale-

[9] C.2 n.2 (BK 413b9); c.3 n.1 (BK 414a30): S.TH., lect.3 n.261; lect.5 n.279.
[10] C.12 n.3 (BK 292a22): S.TH., lect.18 n.2-5.

za entre los seres a quienes compete la bienaventuranza; y por eso el alma humana necesita de muchas y diversas operaciones y potencias. Los ángeles, en cambio, requieren menos diversidad de potencias, y en Dios no existe otra potencia o acción fuera de su esencia.

Existe aún otra razón para explicar por qué el alma humana tiene diversidad de potencias, y es que, por estar en los confines entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren las potencias de unas y de otras.

Soluciones. 1. El alma intelectiva se acerca a la semejanza con Dios más que las criaturas inferiores, por lo mismo que puede conseguir la perfección del bien, aunque sea por muchos y diversos medios, en lo cual es menos perfecta que las más altas criaturas.

2. La potencia unificada es superior a cualquier otra si se extiende a las mismas cosas que ella. Pero la potencia múltiple es superior si a ella le están sometidas más cosas.

3. Una misma realidad tiene un solo ser substancial, pero sus operaciones pueden ser múltiples. Por eso es única la esencia del alma, pero múltiples sus potencias.

do: et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam.

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum: videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturae inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest; licet per multa et diversa: in quo deficit a superioribus.

Ad secundum dicendum quod virtus unita est superior, si ad aequalia se extendat. Sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subiciantur.

Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures.

ARTICULO 3

Utrum potentiae distinguantur per actus et obiecta *

Si las potencias se distinguen por sus actos y objetos

Dificultades. Parece que las potencias no se distinguen por sus actos y objetos.

1. Nunca se determina la especie de un ser por lo que le es posterior o extrínseco. Pero el acto es posterior a la potencia, y el objeto le es extrínseco. Luego por ellos no se distinguen específicamente las potencias.

2. Entre contrarios se establece

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potentiae non distinguantur per actus et obiecta.

1. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; obiectum autem est extrinsecum. Ergo per ea potentiae non distinguuntur secundum speciem.

2. Praeterea, contraria sunt

* *De anima* 2 lect.6; *Q. de anima* a.13.

quae maxime differunt. Si igitur potentiae distinguerentur penes obiecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum fere in omnibus: nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

la máxima diferencia. Por tanto, si las potencias se distinguieran por sus objetos, no sería una misma la potencia para los contrarios. Lo que evidentemente es falso en casi todas las cosas, ya que la potencia visiva es la misma para lo blanco y para lo negro, y la del gusto, para lo dulce y para lo amargo.

3. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia obiectorum, idem obiectum non pertineret ad diversas potentias. Quod patet esse falsum: nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

3. Quitada la causa, desaparece el efecto. Si la diferencia de las potencias naciera de la diferencia de los objetos, el mismo objeto pertenecería a diversas potencias; lo que evidentemente es falso, ya que una misma cosa conoce la potencia cognoscitiva y desea la apetitiva.

4. Praeterea, id quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud. Sed quaedam obiecta diversa, quae pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam: sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quae sunt diversae potentiae; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

4. Lo que causa esencialmente un efecto produce este efecto en todos los casos. Pero algunos objetos diversos, pertenecientes a distintas potencias, pertenecen igualmente a una sola potencia distinta de las anteriores; como el sonido y el color, que son propios de la vista y el oído, potencias diversas, pertenecen también a la sola potencia del sentido común. Luego las potencias no se distinguen por la diferencia de los objetos.

Sed contra, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit II «De anima» [11], quod «priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita», sive obiecta. Ergo potentiae distinguuntur secundum actus et obiecta.

Por otra parte, las cosas subordinadas se distinguen en razón de las que les son antecedentes. Pero dice el Filósofo que "los actos y las operaciones son, según el modo de nuestro entender, anteriores a las potencias, y aun son anteriores a aquéllos los opuestos", es decir, los objetos. Luego las potencias se distinguen por los actos y los objetos.

Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut divertificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae.

Respuesta. La potencia, en cuanto tal, se ordena al acto. La naturaleza, pues, debe estar determinada por el acto al cual se ordena; y, por consiguiente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias se establezca en razón de la diversidad de los actos, la que a su vez se establece en razón de la diversidad de los objetos. En efecto:

[11] C.4 n.1 (BK 415a18): S.TH., lect.6 n.304.

toda acción, o bien lo es de una potencia activa, o de una pasiva. El objeto con respecto al acto de la potencia pasiva es como principio y causa motora: el color, en cuanto mueve a la facultad visiva, es principio de visión. Y con respecto al acto de la potencia activa, el objeto es como su término y fin; y así, el objeto de la facultad de crecimiento es la adquisición del tamaño perfecto, que es el fin o término del crecimiento. La acción, por tanto, se especifica por estas dos cosas, a saber: por su principio y por su fin o término; y así difiere la calefacción de la refrigeración en que aquélla procede de un cuerpo activamente caliente para producir calor en otro, y ésta de un cuerpo frío en orden a producir en otro el frío. Por tanto, es necesario que las potencias se diversifiquen según los actos y los objetos.

Pero adviértase que lo accidental no diversifica la especie. Por eso, siendo el color un accidente en el animal, las especies de animal no se diversifican por las diferencias de color, sino por la diferencia de lo que propiamente le compete al animal, es decir, por la diferencia del alma sensitiva, que unas veces va acompañada de la razón y otras no. De ahí que racional e irracional sean diferencias divisivas del animal y constituyan diversas especies. Así, pues, no toda diversidad de objetos establece diferencia en las potencias del alma, sino sólo la diversidad en aquello a que la potencia por naturaleza se ordena. Y como los sentidos están por naturaleza ordenados a la cualidad pasible, que a su vez se divide en color, sonido, etc., por eso la potencia sensitiva del color, que es la vista, es distinta de la del sonido, que es el oído. Pero a una cualidad pasible, como el color, puede también accidentalmente añadírsele el ser músico o gramático, grande o pequeño, hombre o piedra; mas las potencias del alma no se distinguen por estas diferencias.

Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens: color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis: sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino: differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec quidem a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta.

Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris: sed per differentiam eius quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas eius species constituentes. Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit. Sicut sensus per se potentia respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi: et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, ut colorato, accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo nec huiusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente. — Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei.

Ad secundum dicendum quod, si potentia aliqua per se respiceret unum contrarium sicut obiectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusquo contrariorum: sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se imbeant, sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est subiecto idem, esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere.

Ad quartum dicendum quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior: quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationem quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et indo est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur.

Soluciones. 1. El acto, aunque posterior a la potencia en el ser, es, sin embargo, anterior intencional y conceptualmente, como lo es el fin en el agente.—El objeto, aunque sea extrínseco, es, no obstante, principio o término de la acción. Ahora bien, el principio y el fin de una realidad guardan proporción con los elementos intrínsecos de ella.

2. Si una potencia se refiriese a uno de los contrarios como a su objeto propio, el otro contrario pertenecería a distinta potencia. Mas la potencia psicológica no dice relación de por sí a la razón propia de contrario, sino a lo que en ambos es común; y así la vista no dice relación esencial a lo blanco, sino al color. Y esto se debe a que uno de los contrarios es en cierto modo la razón del otro, por relacionarse como lo perfecto y lo imperfecto.

3. Nada impide que lo que en la realidad es idéntico, sea conceptualmen distinto y que, por lo mismo, pueda pertenecer a diversas potencias del alma.

4. La potencia superior dice relación por naturaleza a una razón más universal de objeto que la potencia inferior, puesto que cuanto más elevada es una potencia, a tantas más realidades se extiende. Por consiguiente, son muchas las cosas que tienen de común la razón de objeto a que naturalmente se refiere la potencia superior, y, sin embargo, difieren en los aspectos que son objeto propio de las potencias inferiores. De aquí que diversos objetos, pertenecientes a diversas potencias inferiores, caigan bajo el dominio de una sola potencia superior.

ARTICULO 4

Utrum in potentiis animae sit ordo *

Si se da orden en las potencias del alma

Dificultades. Parece que entre las potencias del alma no se da orden.

1. En las cosas comprendidas bajo una misma división no hay antes ni después, sino que son naturalmente simultáneas. Pero las potencias del alma son miembros distintos de una misma división. Luego no se da orden entre ellas.

2. Las potencias del alma se refieren a los objetos y al alma misma. Mas por parte de ésta no se da orden entre ellas, pues el alma es una sola; tampoco se da por parte de los objetos, que son distintos y totalmente opuestos, como el sonido y el color. Luego no se da orden entre las potencias del alma.

3. En las potencias entre sí ordenadas, la operación de una potencia depende de la operación de la otra. Pero el acto de una potencia del alma no depende del acto de otra, puesto que la vista puede ejecutar su acto sin el del oído, y viceversa. Luego entre las potencias del alma no hay orden.

Por otra parte, el Filósofo compara las partes o potencias del alma con las figuras. Pero las figuras se ordenan unas a otras. Luego también las potencias del alma.

Respuesta. Puesto que el alma es una y las potencias muchas, y de lo uno a lo múltiple se pasa con algún orden, es necesario que exista orden entre las potencias del alma.

Y, en efecto, entre ellas se observan tres maneras de orden. Dos de las cuales provienen de la dependencia que una potencia tiene de otra;

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in potentiis animae non sit ordo.

1. **In his enim quae cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiae animae contra se invicem dividuntur. Ergo inter eas non est ordo.**

2. **Praeterea, potentiae animae comparantur ad obiecta, et ad ipsam animam. Sed ex parte animae, inter eas non est ordo: quia anima est una. Similiter etiam nec ex parte obiectorum: cum sint diversa et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animae non est ordo.**

3. **Praeterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius: potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo.**

Sed contra est quod Philosophus, in II «De anima» [12], comparat partes sive potentias animae figuris. Sed figurae habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiae animae.

Respondeo dicendum quod, cum anima sit una, potentiae vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera: tertius

---

* *Q. de anima* a.13 ad 10.

[12] C.3 n.5-6 (DK 414b20-32): S.TH., lect.5 n.295-98.

autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur.

Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis: unde dirigunt eas, et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae.—Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae: unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. — Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter: quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aëre, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

y la tercera, del orden de los objetos. La dependencia de una potencia con respecto a otra puede ser de dos maneras: una, según el orden de la naturaleza, ya que las cosas perfectas son naturalmente anteriores a las imperfectas; y otra, según el orden de generación y de tiempo, puesto que en él de lo imperfecto se pasa a lo perfecto.

Pues bien, según el primer modo, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas, y por eso las mandan y dirigen. De igual manera, según este modo de orden, las potencias sensitivas son anteriores a las potencias del alma vegetativa.—Pero en cuanto al segundo modo de orden sucede todo lo contrario, porque, en el proceso de generación, las potencias del alma vegetativa preceden a las del alma sensitiva, puesto que aquéllas preparan el cuerpo para las acciones de éstas; y lo mismo se ha de decir de las potencias sensitivas con respecto a las intelectivas.—Y según el tercer modo guardan orden entre sí algunas de las potencias sensitivas, como la vista, el oído y el olfato; siendo naturalmente primero la visión, por ser común a los cuerpos superiores y a los inferiores; a su vez, el sonido se hace perceptible en el aire, que es naturalmente anterior a la combinación de elementos de que se sigue el olor.

Ad primum ergo dicendum quod alicuius generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figurae, quantum ad esse; licet simul esse dicantur inquantum suscipiunt communis generis praedicationem.

Soluciones. 1. En las especies de algunos géneros hay prioridad y posterioridad de existencia, como en las especies de los números y figuras, si bien se dice que existen a la vez en cuanto que reciben la atribución del género común.

Ad secundum dicendum quod ordo iste potentiarum animae est et ex parte animae, quae secundum ordinem quendam habet aptitudinem ad diversos actus, licet sit una secundum essentiam; et ex parte obiectorum; et etiam ex parte actuum, ut dictum est (in c).

2. El orden que existe entre las potencias proviene, por un lado, del alma misma, la cual, no obstante ser por esencia una, tiene aptitud para ejecutar actos diversos conforme a un determinado orden; por otro, de los objetos y aun de los actos, según hemos dicho.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis potentiis

3. La razón alegada solamente es aplicable a las potencias que están

ordenadas según el tercer modo. Pero las que lo están conforme a los otros dos se relacionan entre sí de tal manera, que el acto de una dependa del acto de la otra.

in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illae autem potentiae quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

ARTICULO 5

Utrum omnes potentiae animae sint in anima sicut in subiecto [a]

Si todas las potencias del alma están en ella como en su sujeto

Dificultades. Parece que todas las potencias del alma se hallan en ella como en su sujeto.

1. Lo que las potencias corporales son con respecto al cuerpo, eso mismo son las potencias del alma con respecto a ésta. Pero el cuerpo es el sujeto de las potencias corporales. Luego el alma lo es de sus propias potencias.

2. Las operaciones de las potencias del alma se atribuyen al cuerpo por razón del alma, ya que, como dice el Filósofo, "el alma es aquello por lo cual primeramente sentimos y entendemos". Pero los principios propios de las operaciones del alma son las potencias. Luego las potencias son lo primero que hay en el alma.

3. Dice San Agustín que ciertos estados psicológicos, como el temor y otros parecidos, los percibe el alma sin que en ello intervenga para nada el cuerpo. Pero, si la potencia sensitiva no estuviese exclusivamente en el alma como en su sujeto, nada podría sentir sin el cuerpo. Luego el alma es el sujeto de la potencia sensitiva y, por la misma razón, de todas las demás potencias.

Por otra parte, dice el Filósofo que "sentir no es propio del alma ni del

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae *sint in anima sicut in subiecto*.

1. Sicut enim se habent potentiae corporis ad corpus, ita se habent potentiae animae ad animam. Sed corpus est subiectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subiectum potentiarum animae.

2. Praeterea, operationes potentiarum animae attribuuntur corpori propter animam: quia, ut dicitur in II «De anima» [13], «anima est quo sentimus et intelligimus primum». Sed propria principia operationum animae sunt potentiae. Ergo potentiae per prius sunt in anima.

3. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [14], quod anima quaedam sentit non per corpus, immo sine corpore, ut est timor et huiusmodi; quaedam vero sentit per corpus. Sed si potentia sensitiva non esset in sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subiectum potentiae sensitivae; et pari ratione, omnium aliarum potentiarum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro «De somno et

---

[a] *De spirit. creat.* a.4 ad 3; *Compend. Theol.* c.89.92.

[13] C.2 n.12 (Bk 414a12): S.Th., lect.4 n.271.

[14] C.7: ML 34,459; c.24: ML 34,474

vigilia» [13] quod «sentire non est proprium animae neque corporis, sed coniuncti». Potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto. Non ergo sola anima est subiectum omnium potentiarum suarum.

Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari: omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod «eius sit potentia» sicut subiecti, «cuius est operatio»; ut etiam Philosophus dicit, in principio «De somno et vigilia».

Manifestum est autem ex supra dictis (q.75 a.2.3; q.76 a.1 ad 1) quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola.

Ad primum ergo dicendum quod omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii: quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum quod omnes huiusmodi potentiae per prius sunt in anima quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum quod opinio Platonis [14] fuit quod sentire est operatio animae propria, sicut et intelligere. In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. — Tamen, quantum ad

cuerpo, sino del compuesto". Luego la potencia sensitiva se halla en el compuesto como en su sujeto, y, por consiguiente, no es el alma sola el sujeto de todas las potencias.

Respuesta. El sujeto de la potencia operativa es lo que tiene capacidad para obrar, puesto que todo accidente da nombre a su sujeto propio. Uno mismo es, pues, el que puede obrar y el que obra. Luego es preciso que "la potencia pertenezca" como a sujeto "a quien realiza la operación", como dice el Filósofo.

Pero, según hemos dicho, hay ciertas operaciones del alma que se ejecutan sin la intervención de órganos corporales. Por tanto, las potencias que son principio de estas operaciones se hallan en el alma como en su propio sujeto.—Pero hay también otras que se ejecutan por medio de los órganos corporales, como la de ver, mediante los ojos; la de oír, mediante los oídos; y lo mismo se debe decir de todas las demás potencias vegetativas y sensitivas. Por consiguiente, las potencias que son principio de tales operaciones se hallan en el compuesto como en propio sujeto, y no en el alma sola.

Soluciones. 1. Todas las potencias se dicen pertenecer al alma, no como a sujeto, sino como a principio, puesto que al alma se debe el que el compuesto pueda realizar tales operaciones.

2. Todas las potencias del alma están en ella antes de estar en el compuesto, no como en su propio sujeto, sino como en su principio.

3. Platón opinó que sentir es una operación propia del alma, como lo es el entender, y San Agustín expone en ocasiones las opiniones de Platón referentes a puntos de filosofía, no apropiándoselas, sino citándolas.—Sin embargo, en este caso concreto,

[13] C.1 (BK 454a7): S.TH., lect.11
[14] In *Theaeteto* c.29; in *Timaeo* c.15.

lo de que el alma siente unas cosas con el cuerpo y otras sin él, puede entenderse de dos maneras. De una, si la expresión "con el cuerpo o sin el cuerpo" determina el acto de sentir en cuanto que procede del que siente, y de este modo nada siente sin el cuerpo, porque la acción de sentir no puede proceder del alma si no es mediante un órgano corporal. Puede entenderse también en cuanto que indica el acto de sentir por parte del objeto que se siente, y en este caso siente unas cosas con el cuerpo, es decir, existentes en el cuerpo, por ejemplo, una herida o algo semejante; otras, en cambio, las siente sin el cuerpo, esto es, que no existen en el cuerpo, sino sólo en la aprehensión del alma; por ejemplo, cuando se entristece o alegra por algo que ha oído.

praesens pertinet, hoc quod dicitur anima quaedam sentire cum corpore et quaedam sine corpore, dupliciter potest intelligi.— Uno modo, quod hoc quod dico «cum corpore vel sine corpore», determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente. Et sic nihil sentit sine corpore: quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod praedicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur. Et sic quaedam sentit cum corpore, idest in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus vel aliquid huiusmodi: quaedam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animae, sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito.

ARTICULO 6

Utrum potentiae animae fluant ab eius essentia *

Si las potencias del alma emanan de su esencia

Dificultades. Parece que las potencias del alma no emanan de su esencia.

1. De lo que es uno y simple no proceden cosas distintas. Y la esencia del alma es una y simple. Luego, dado que sus potencias son múltiples y diversas, no pueden proceder de su esencia.

2. Aquello de lo cual procede una cosa es su causa. Pero no puede decirse que la esencia del alma sea causa de sus potencias, como está claro examinando cada uno de los géneros de causas. Luego las potencias del alma no emanan de su esencia.

3. La emanación implica cierto movimiento. Pero, según el Filósofo, nada se mueve a sí mismo, a no ser en calidad de parte, según decimos

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod potentiae animae non fluant ab eius essentia.

1. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animae est una et simplex. Cum ergo potentiae animae sint multae et diversae, non possunt procedere ab eius essentia.

2. Praeterea, illud a quo aliud procedit, est causa eius. Sed essentia animae non potest dici causa potentiarum; ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiae animae non fluunt ab eius essentia.

3. Praeterea, emanatio quendam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in VII libro «Physic.» [11]; nisi forte

* *Sent.* 1 d.3 q.4 a.2.

[11] C.1 n.1.2 (BK 241b24-33): S.TH., lect.1 n.2; cf. l.8 c.5 n.8 (BK 257a33-b13): S.TH., lect.1 n.2-4.

ratione partis, sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars eius est movens et alia mota. Neque etiam anima movetur, ut probatur in I «De anima» [18]. Non ergo anima causat in se suas potentias.

que el animal se mueve a sí mismo porque una parte suya es motora y la otra móvil. Mas, como demuestra el Filósofo, tampoco así el alma se mueve. Luego no causa en sí misma sus potencias.

Sed contra, potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius. Sed subiectum est causa propriorum accidentium: unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII «Metaphys.» [19]. Ergo potentiae animae procedunt ab eius essentia sicut a causa.

Por otra parte, las potencias del alma son propiedades naturales suyas. Pero el sujeto es causa de sus propios accidentes, razón por la cual figura en la definición del accidente, como dice el Filósofo. Luego las potencias del alma proceden de su esencia como de su propia causa.

Respondeo dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu.—Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto: et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente: nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum.—Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum mi-

Respuesta. La forma substancial y la accidental en parte convienen y en parte difieren. Convienen en que una y otra son acto y en que en virtud de una y otra está el ser de algún modo en acto.—Pero difieren por doble concepto. En primer lugar, porque la forma substancial da el ser en absoluto y tiene por sujeto el ser en pura potencia; mientras que la forma accidental no hace que una cosa sea en absoluto, sino que sea tal, o tanta, o de esta, o de la otra manera, y su sujeto es el ser en acto. De donde resulta que la actualidad se halla en la forma substancial antes que en su sujeto; y como en todos los géneros lo primero es la causa, la forma substancial es causa de que su sujeto esté en acto. Por el contrario, la actualidad se halla en el sujeto de forma accidental antes que en la forma accidental, de donde a su vez resulta que la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto, de modo que el sujeto, en cuanto que está en potencia, recibe la forma accidental, y en cuanto que está en acto, la produce. Entiéndase esto del accidente propio y necesario. pues, con respecto al accidente extraño, el sujeto se limita a recibirlo; quien lo produce es un agente extrínseco.—En segundo lugar, difieren la forma

[18] C.4 n.10 (Bk 408a34-b31) : S.Th., lect.10 n.146.
[19] VI c.4 n.6 (Bk 1029b30) : S.Th., lect.3 n.1318.

substancial y la accidental en que, como lo menos principal existe por razón de lo más principal, la materia existe por razón de la forma substancial, y, en cambio, la forma accidental sobreviene para completar el sujeto.

Ahora bien, por lo anteriormente dicho sabemos claramente que el sujeto de las potencias del alma es, o el alma sola—que, según ya hemos notado, puede ser sujeto de accidentes, por cuanto tiene alguna potencialidad—o el compuesto. Pero el compuesto está en acto por el alma. Por tanto, es indudable que todas las potencias del alma, lo mismo si su sujeto es el alma sola que si lo es el compuesto, emanan de la esencia del alma como de su principio, ya que, según dejamos dicho, el accidente es causado por el sujeto en cuanto que el sujeto está en acto, y es recibido en él en cuanto que está en potencia.

Soluciones. 1. Del ser uno y simple pueden proceder naturalmente múltiples cosas, según un orden determinado o en razón de los diversos sujetos que las reciben. Así, pues, de la sola esencia del alma proceden muchas y diversas potencias, tanto por razón del orden de las potencias como por la diversidad de los órganos corporales.

2. El sujeto es causa final del accidente propio, y en cierto modo también causa eficiente; e incluso causa material, en cuanto que lo recibe. De aquí que pueda decirse que la esencia del alma es causa de todas las potencias como fin y como principio activo, y de algunas como sujeto receptivo.

3. Los accidentes propios no emanan del sujeto por medio de transformación alguna, sino por natural resultancia; al modo como de una cosa resulta naturalmente otra; por ejemplo, de la luz el color.

nus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti.

Manifestum est autem ex dictis (a.5) quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra (a.1 ad 6; q.75 a.5 ad 4) dictum est; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio; quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia.

Ad primum ergo dicendum quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam. Et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae, tum propter ordinem potentiarum: tum etiam secundum diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum quod subiectum est causa propril accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum quod emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULO 7

Utrum una potentia animae oriatur ab alia *

Si las potencias del alma proceden unas de otras

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una potentia animae non oriatur ab alia.

1. Eorum enim quae simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiae animae sunt simul animae concretae. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Praeterea, potentia animae oritur ab anima sicut accidens a subiecto. Sed una potentia animae non potest esse subiectum alterius: quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Praeterea, oppositum non oritur a suo opposito, sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiae autem animae ex opposito dividuntur, sicut diversae species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra, potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio; sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia.

Respondeo dicendum quod in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra (a.4) quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia.

Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel

Dificultades. Parece que las potencias del alma no proceden unas de otras.

1. Las cosas que a un mismo tiempo empiezan a ser no proceden unas de otras. Pero todas las potencias del alma han sido creadas al mismo tiempo que ellas. Luego no proceden unas de otras.

2. Las potencias emanan del alma como el accidente del sujeto. Pero una potencia del alma no puede ser sujeto de otra, pues no hay accidentes de accidentes. Luego una potencia no procede de otra.

3. Un opuesto no nace de su opuesto, sino que cada cosa proviene de un ser semejante en especie. Pero las potencias del alma se oponen entre sí como las especies distintas. Luego ninguna de ellas procede de otra.

Por otra parte, las potencias son conocidas por sus actos. Pero el acto de unas potencias es causado por el de otras, como el acto de la imaginación por el acto de los sentidos. Luego una potencia del alma es causada por otra.

Respuesta. En las cosas que según el orden natural proceden de una sola, sucede que, así como la primera es causa de todas las demás, así también la que está más próxima a la primera es de algún modo causa de la más alejada. Ahora bien, según ya hemos dicho, entre las potencias del alma hay establecido un orden múltiple. Por tanto, una potencia procede de la esencia del alma mediante otra.

Mas la esencia del alma es con respecto a las potencias como su

* *Sent.* 1 d.3 q.4 a.3; 2 d.24 q.1 a.2; *Q. de anima* a.13 ad 7.8.

principio activo y final, y también como su principio receptivo, ya por sí sola y aisladamente, o en unión con el cuerpo; y siendo el agente y el fin más perfectos y, en cambio, el principio receptivo, en cuanto tal, menos perfecto, se sigue que aquellas potencias del alma que, según el orden de naturaleza y perfección, son las primeras, son el origen de las demás a modo de fin y de principio activo. Así vemos que el sentido existe por razón del entendimiento, y no al contrario; y siendo también el sentido como una participación incompleta del entendimiento, ha de tener su origen natural del entendimiento, como lo imperfecto de lo perfecto.—En cambio, si consideramos la línea del principio receptivo, sucede todo lo contrario; pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas; y así el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, se considera como sujeto y en cierto modo materia del entendimiento. Y por eso sus potencias inferiores son las primeras que aparecen en el proceso de la generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre.

scorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum: consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto.—Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum: sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis: prius enim animal generatur quam homo.

Soluciones. 1. Así como las potencias del alma emanan de su esencia no por transformación, sino por natural resultancia, y coexisten con ella, así también ocurre con una potencia con respecto a otra.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

2. El accidente de por sí no puede ser sujeto de accidentes; pero unos accidentes son recibidos en la substancia antes que otros, como la cantidad antes que la cualidad. Por tanto, puede decirse que un accidente es sujeto de otro—por ejemplo la superficie con respecto al color—en el sentido de que la substancia recibe unos accidentes mediante otros. Y lo mismo se puede decir de las potencias del alma.

Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud. Et similiter potest dici de potentiis animae.

3. Las potencias del alma se oponen entre sí con la oposición que se da entre lo perfecto y lo imperfecto, que es como se oponen las especies

Ad tertium dicendum quod potentiae animae opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti; sicut etiam species nu-

merorum et figurarum. Haec autem oppositio non impedit originem unius ab alio: quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

de los números y de las figuras. Mas esta oposición no impide que unas se originen de otras, puesto que lo imperfecto procede naturalmente de lo perfecto.

ARTICULO 8

Utrum omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata [a]

Si todas las potencias del alma permanecen en ella una vez separada del cuerpo

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata.

1. Dicitur enim in libro «De spiritu et anima» [20], quod «anima recedit a corpore, secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem».

2. Praeterea, potentiae animae sunt eius naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cuius est proprium. Ergo potentiae animae sunt in ea etiam post mortem.

3. Praeterea, potentiae animae, etiam sensitivae, non debilitantur debilitato corpore: quia, ut dicitur in I «De anima» [21], «si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis». Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiae animae non corrumpuntur, corrupto corpore, sed manent in anima separata.

4. Praeterea, memoria est potentia animae sensitivae, ut Philosophus probat [22]. Sed memoria manet in anima separata: dicitur enim, Lc. 16,25, diviti epulonі in inferno secundum animam

Dificultades. Parece que el alma separada del cuerpo permanece con todas sus potencias.

1. En el libro titulado "Del espíritu y el alma" se dice que, "cuando el alma se separa del cuerpo, se lleva consigo la sensibilidad y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia, el apetito concupiscible y el irascible".

2. Las potencias del alma son sus propiedades naturales. Pero la propiedad acompaña siempre y nunca se separa de su sujeto. Luego las potencias del alma permanecen en ella aun después de la muerte.

3. Las potencias del alma, incluso las sensitivas, no se debilitan porque se debilite el cuerpo; y así, como dice el Filósofo, "si un anciano recibiese los ojos de un joven, vería indudablemente como el joven". Pero el debilitamiento conduce a la destrucción. Luego las potencias del alma no se destruyen cuando se destruye el cuerpo, sino que permanecen en el alma separada.

4. Según el Filósofo, la memoria es una potencia del alma sensitiva. Pero la memoria permanece en el alma separada, puesto que al rico epulón, cuya alma estaba en el in-

[a] *Sent.* 4 d.44 q.3 a.3 q.1.2; d.50 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,81; *Quodl.* 10 q.4 a.2; *Q. de anima* a.19; *De virt. card.* q.5 a.4 ad 13.

[20] ALCHERUS CLARAVALLENSIS, c.15: ML 40,791; cf. *Q. de anima* a.13 ad 1.

[21] C.4 n.13 (BK 408b21): S.TH., lect.10 n.163.

[22] *De mem. et remin.* c.1 (BK 450a12): S.TH., lect.2 n.318.

fierno, le fué dicho: "Acuérdate que ya recibiste tus bienes en la vida". Luego en el alma separada permanece la memoria, y, por consiguiente, las demás potencias de la parte sensitiva.

5. El gozo y la tristeza pertenecen al apetito concupiscible, que es una potencia de la parte sensitiva. Pero es bien sabido que las almas separadas se alegran o se entristecen por las recompensas de que gozan o los castigos que sufren. Luego en el alma separada permanece la potencia concupiscible.

6. Dice San Agustín que así como el alma, cuando el cuerpo yace sin sentido, pero aún no muerto del todo, ve algunas cosas por visión imaginaria, asimismo acontecerá cuando esté totalmente separada del cuerpo por la muerte. Pero la imaginación es una potencia de la parte sensitiva. Luego en el alma separada permanece una potencia de la parte sensitiva, y, por consiguiente, todas las demás.

Por otra parte, en el libro titulado "De los dogmas de la Iglesia" se dice: "Sólo de dos substancias consta el hombre: del alma con su razón y de la carne con sus sentidos". Luego, muerta la carne, no permanecen las potencias sensitivas.

Respuesta. Según ya hemos dicho, el alma es el único principio de todas sus potencias. Pero hay potencias, como el entendimiento y la voluntad, cuyo sujeto es el alma sola, y éstas necesariamente han de permanecer en el alma después de destruído el cuerpo. Otras, en cambio, tienen como sujeto al compuesto, y son todas las potencias de la parte sensitiva y vegetativa. Ahora bien, destruído el compuesto, no pueden permanecer sus accidentes. Por tanto, una vez destruído el compuesto, no permanecen en el alma estas po-

existenti: «Recordare quia recepisti bona in vita tua». Ergo memoria manet in anima separata; et per consequens aliae potentiae sensitivae partis.

5. Praeterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quae est potentia sensitivae partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de praemiis vel poenis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [23], **quod sicut anima, cum corpus iacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quaedam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata per mortem. Sed imaginatio est potentia sensitivae partis. Ergo potentia sensitivae partis manet in anima separata; et per consequens omnes aliae potentiae.**

Sed contra est quod dicitur in libro «De Eccles. dogmat.» [24]: **«Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis». Ergo, defuncta carne, potentiae sensitivae non manent.**

Respondeo dicendum quod, sicut iam (o.5.6.7) dictum est, omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto: sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmo-

[23] C.32: ML 34,480.
[24] C.19: ML 42,1216.

di potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est, quod quidam dicunt huiusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. — Et multo falsius, quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata: quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum quod liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur.—Tamen potest dici quod trahit secum anima huiusmodi potentias, non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum quod huiusmodi potentiae quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animae, sed coniuncti.

Ad tertium dicendum quod dicuntur non debilitari huiusmodi potentiae debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quae est virtuale principium huiusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus [23] ponit memoriam in mente; non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae.

Ad quintum dicendum quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in angelis.

Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo. Unde quaedam ibi dicta retractat [24].

tencias en acto, sino sólo virtualmente y como en su principio y raíz.

Es falso, pues, lo que dicen algunos: que estas potencias subsisten en el alma aun después de la disolución del cuerpo.—Y más falso todavía el que el alma separada ejerza los actos propios de estas potencias, puesto que no puede obrar sino por medio de órganos corporales.

Soluciones. El libro citado carece de autoridad, por lo cual, con la misma facilidad con que se le invoca, se le desdeña.—Sin embargo, puede afirmarse que el alma lleva consigo tales potencias, pero no actual, sino virtualmente.

2. Las potencias de las cuales decimos que no permanecen en acto en el alma separada no son propiedades del alma sola, sino del compuesto.

3. Se dice que las potencias no se debilitan cuando se debilita el cuerpo, por cuanto que el alma, que es su principio virtual, permanece inmutable.

4. Ese recordar se entiende de la memoria, que, como establece San Agustín, pertenece al espíritu, no de la que es propia de la parte sensitiva del alma.

5. El alma separada experimenta alegrías y tristezas, no por el apetito sensitivo, sino por el intelectivo; como también las experimentan los ángeles.

6. San Agustín en ese pasaje no afirma, sino pregunta. Por esto retractó algo de lo entonces dicho.

[23] *De Trin.* l.10 c.11 : ML 42,983 ; l.14 c.7 : ML 42,1043.
[24] *Retract.* l.2 c.24 : ML 32,640.

INTRODUCCION A LA CUESTION 78

POTENCIAS Y SENTIDOS DEL ALMA

De nuevo en el prólogo de esta cuestión propone y justifica los límites de la investigación teológica al tratar de las potencias del alma en concreto. En efecto, la psicología que interesa directa y propiamente al teólogo no es la psicología humana natural, sino la psicología cristiana, la del *homo viator*, la del sujeto de la vida sobrenatural. Ahora bien, el hombre es formalmente cristiano, partícipe de la vida sobrenatural y divina por la gracia y las virtudes infusas. De ahí que interese en este tratado antropológico de la *Summa* tan sólo el estudio de aquellas potencias capaces de ser sobrenaturalizadas en su acción mediante virtudes infusas. La justificación de por qué sólo las potencias apetitivas y las intelectivas pueden ser capaces de hábitos la hará más adelante (1-2 q.50 y 56) al tratar ex profeso del tema. Sólo, en efecto, tales potencias gozan de plasticidad suficiente (la triple potencialidad que señala el a.4 de la cuestión 49 de la 1-2) para poder ser moldeada por sus propios actos en direcciones diversas y perfectamente definidas, constituyendo así hábitos propiamente dichos (y no puros automatismos). Tal plasticidad las constituye en formal e intrínsecamente partícipes de la libertad, que esencialmente reside en la voluntad.

Pero, en la medida en que la actividad de esas facultades capaces de ser perfeccionadas por las virtudes (adquiridas o infusas) depende de la actividad del resto de las potencias orgánicas, es preciso hacer una referencia a su naturaleza, número y jerarquía: he aquí el porqué de esta cuestión 78.

En los dos primeros artículos resume muy concisamente las especulaciones que, comentando a Aristóteles, desarrolla en las nueve primeras lecciones sobre el libro II *De anima*. El resto de ese mismo libro, junto con todos los comentarios al *De sensu et sensato*, le da pie para el artículo 3. En el artículo 4, decisivo para toda la doctrina tomista de la percepción, resume y sistematiza admirablemente las teorías aristotélicas sobre el sentido común, la fantasía y la memoria, contenidas, sobre todo, en el *De memoria et reminiscentia* y en el libro III *De anima*, enriquecida con la teoría árabe-tomista de la cogitativa [1].

---

[1] Cf. la *Introducción general:* sentidos internos.

CUESTION 78

(In quatuor articulos divisa)

De potentiis animae in speciali

De las potencias del alma en particular

Deinde considerandum est de potentiis animae in speciali (cf. q.77 introd.). Ad considerationem autem Theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra considoratio de potentiis animae in speciali erit tripartita: primo namque considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum; secundo, de potentiis intellectivis (q.79); tertio, de potentiis appetitivis (q.80).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: de generibus potentiarum animae.

Secundo: de speciebus vegetativae partis.

Tertio: de sensibus exterioribus.

Quarto: de sensibus interioribus.

Pasemos ahora a ocuparnos de las potencias del alma en particular, materia en la cual compete al teólogo el estudio de las potencias intelectivas y apetitivas, en las cuales radican las virtudes. Pero, como el conocimiento de estas potencias depende de algún modo del conocimiento de las demás, dividiremos nuestro estudio en tres partes: en primer lugar trataremos de las potencias que preceden al entendimiento; en segundo lugar, de las potencias intelectivas; por último, de las potencias apetitivas.

Acerca de las primeras nos preguntaremos:

Primero: sobre los géneros de potencias del alma.

Segundo: sobre las distintas especies dentro de la parte vegetativa.

Tercero: sobre los sentidos externos.

Cuarto: sobre los sentidos internos.

ARTICULO 1

*Utrum quinque genera potentiarum animae sint distinguenda**

Si deben distinguirse en el alma cinco géneros de potencias

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animae distinguenda, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.

Dificultades. Parece que no deben distinguirse en el alma cinco géneros de potencias, a saber: vegetativas, sensitivas, apetitivas, motrices e intelectivas.

---

* Supra q.18 a.3; *De verit.* q.10 a.1 ad 2; *De anima* 1 lect.14; 2 lect.3.5; *Q. de anima* a.13.

1. Las potencias del alma se dicen ser parte de ella. Pero comúnmente y por todos se le asignan solamente tres, a saber: alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional. Luego los géneros de potencias del alma son solamente tres y no cinco.

2. Las potencias del alma son los principios de las operaciones vitales. Pero de cuatro modos se dice que una cosa vive. Así afirma el Filósofo: "El vivir tiene muchas acepciones, si bien una sola basta para que un ser tenga vida: entender, sentir, moverse y descansar, e incluso el movimiento de nutrición, decrepitud y crecimiento". Luego solamente son cuatro los géneros de potencias del alma, excluyéndose el apetito.

3. No debe ser considerado género especial lo que es común a todas las potencias. Pero el apetecer es propio de todas las potencias. Así, la vista apetece el objeto visible que le es proporcionado. Por eso se dice en el Eclesiástico: "Los ojos desearán la gentileza y la hermosura y, sobre todo, el verdor de los sembrados." Y, por la misma razón, cada una de las potencias desea el objeto que le es propio. Luego no debe ponerse el apetito como género especial en las potencias del alma.

4. El principio motor en los animales es el sentido, el entendimiento o el apetito, como dice el Filósofo. Por tanto, no debe figurar, aparte de éstos, como género especial la potencia motriz.

Por otra parte, dice el Filósofo: "Llamamos potencias a las facultades vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectiva."

Respuesta. Los géneros de potencias del alma son los cinco ya di-

1. Potentiae enim animae dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animae communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, et anima rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animae, et non quinque.

2. Praeterea, potentiae animae sunt principia operum vitae. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere. Dicit enim Philosophus, in II «De anima» [1]**: «Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere; ut intellectus, et sensus, motus et status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimentum, et decrementum et augmentum». Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animae, appetitivo excluso.**

3. Praeterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animae genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiae animae. Visus enim appetit visibile conveniens: unde dicitur Eccli. 40,22: «Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes». Et eadem ratione, quaelibet alia potentia desiderat obiectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animae.

4. Praeterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in III «De anima» [2]**. Non ergo motivum debet poni speciale genus animae praeter praedicta.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «De anima» [3]**: «Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum».**

Respondeo dicendum quod quinque sunt genera potentiarum

---

[1] C.2 n.2 (BK 413a22): S.TH., lect.3 n.253.
[2] C.10 n.1 (BK 433a9): S.TH., lect.15 n.818.
[3] C.3 n.1 (BK 414a31): S.TH., lect.5 n.279.

animae, quae numerata sunt. Tres vero dicuntur animae. Quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et huius diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis; tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio «animae rationalis». — Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio «animae sensibilis»: quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. — Infima autem operationum animae est, quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae: quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco; hoc enim commune est omnibus operationibus animae; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio «animae vegetabilis»: digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II «De anima» [1].

Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra (q.77 a.3 ad 4) dictum est. Obiectum autem operationis animae in triplici or-

chos; tres se dicen ser las almas, cuatro las diversas clases de vida.

Y la razón de esta diversidad consiste en que las diversas almas se distinguen según el modo como las operaciones del alma sobrepujan a las operaciones de la naturaleza corpórea; pues toda la naturaleza corporal está sujeta al alma y es con respecto a ella como su materia e instrumento. Pues bien, existe una cierta operación del alma que de tal manera sobrepuja la naturaleza corporal que ni siquiera se ejerce mediante órgano corpóreo. Tal es la operación del "alma racional".—Inferior a ésta hay otra operación del alma, que se realiza mediante un órgano corporal, aunque no mediante cualidad alguna corpórea. Tal es la operación del "alma sensitiva". Pues si bien para el ejercicio de los sentidos son necesarios el calor, el frío, la humedad, la sequedad y otras cualidades corpóreas, no lo son, sin embargo, de tal modo que la operación del alma sensitiva se produzca en virtud de tales cualidades, sino que se requieren exclusivamente para la debida disposición del órgano.—Es la ínfima entre las operaciones del alma la que se produce mediante un órgano corpóreo y en virtud de alguna cualidad corpórea. Superior, no obstante, a la operación de la naturaleza corporal, toda vez que los cuerpos son movidos por un principio exterior, en tanto que estas operaciones provienen de un principio intrínseco; lo que es común a todas las operaciones del alma, puesto que todo ser animado se mueve de algún modo a sí mismo. Y tal es la operación del "alma vegetativa", ya que la digestión y las funciones a ella anejas se realizan instrumentalmente por la acción del calor, como dice el Filósofo.

Ahora bien, los diferentes géneros de potencias del alma se distinguen por sus objetos. Cuanto más noble

[1] C.4 n.16 (Ek 416b25): S.Th., lect.6 n.347.

es una potencia tanto más universal es el objeto sobre el que actúa, según anteriormente dijimos. Mas el objeto de las operaciones del alma puede clasificarse en tres órdenes. En efecto, hay potencias del alma cuyo único objeto es el cuerpo que está unido al alma; y al género que las comprende llamamos "vegetativo", por cuanto la potencia vegetativa no obra sino sobre el cuerpo a que está unida el alma.—Otro género de potencias del alma se refiere a un objeto más universal, como es todo cuerpo sensible, y no solamente el que está unido al alma. Y hay un tercer género de potencias cuyo objeto es aún más universal, alcanzando no sólo al cuerpo sensible, sino a todo ser sin excepción. De donde resulta evidente que la operación de estos dos últimos géneros de potencias del alma recae no sólo sobre las cosas al alma unidas, sino también sobre las que le son extrínsecas.—Pero, como es preciso que el sujeto operante esté de algún modo unido al objeto de su operación, es necesario que la realidad extrínseca objeto de la operación del alma se refiera a ella de dos modos. Uno, por cuanto es apta para unirse al alma y estar en ella mediante una imagen suya. Y bajo este aspecto tenemos dos géneros de potencias: las "sensitivas", con respecto al objeto menos común, que es el cuerpo sensible; y las "intelectivas", con respecto al objeto comunísimo, que es el universal.—En otro modo, por cuanto el alma misma se inclina y tiende hacia el objeto exterior. Por razón de esta ordenación, tenemos dos nuevos géneros de potencias del alma: las "apetitivas", por las cuales el alma se ordena al objeto extrínseco como a su fin, que es lo primero en el orden de la intención; y las "locomotrices", mediante las cuales el alma tiende a un objeto exterior como a término de su operación y movimiento; pues todo animal se

dine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur «vegetativum»: non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur.—Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae.—Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum; scilicet «sensitivum», respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et «intellectivum», respectu obiecti communissimi, quod est ens universale.—Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparationem, sunt duo genera potentiarum animae; unum quidem, scilicet, «appetitivum», secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem «motivum secundum locum», prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus; ad consequendum

animal aliquod desideratum et intentum omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quaedam enim viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum sicut in plantis.—Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum; sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia.—Quaedam vero sunt, quae supra hoc habent motivum secundum locum; ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint. — Quaedam vero viventia sunt, in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus.—Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in II libro «De anima»[4].

Et per hoc solvuntur duo prima obiecta.

Ad tertium dicendum quod «appetitus naturalis» est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua: unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi convenions.—Sed «appetitus animalis» consequitur formam apprehensam. Et ad huiusmodi appetitum requiritur specialis animae potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura: non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum: animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus.—Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu, nisi propter actiones sen-

mueve hacia la consecución de algo que se propone y desea.

A su vez, los modos de la vida se distinguen según la jerarquía de los vivientes. Unos, vivientes sólo participan de la vida vegetativa, como las plantas.—Otros, en cambio, junto con las vegetativas, poseen las potencias sensitivas, aunque no las locomotrices; tales los animales que no tienen movimiento local, como las ostras.—Otros, que tienen además el movimiento local; tales los animales perfectos, los cuales precisan de multitud de cosas para vivir, y por lo mismo necesitan del movimiento, que les permita procurarse lo necesario para la vida cuando está alejado.—Otros seres vivientes, por último, que sobre todo lo precedente tienen la intelección, como son los hombres.—En cambio, lo apetitivo no constituye ningún grado de vivientes, pues, como dice el Filósofo, todos los seres dotados de sentido poseen también apetito.

Soluciones. 1 y 2. Con lo dicho quedan resueltas las dos primeras dificultades.

3. El "apetito natural" es la inclinación que por naturaleza tienen todos los seres hacia algo; de ahí que toda potencia desee con apetito natural lo que le es propio.—El "apetito animal", en cambio, sigue a la aprehensión de una forma; por eso se requiere para este apetito una potencia especial, sin que baste la sola percepción. En efecto, las cosas se apetecen tal cual son en su naturaleza; mas en la facultad aprehensiva no están según su naturaleza, sino según su imagen. Así, la vista apetece naturalmente el objeto visible solamente en orden a su acto, o sea, para ver; mientras que el animal, mediante su facultad apetitiva, desea el objeto visto, no sólo para mirarlo, sino también para otros fines útiles.—En cambio, si el alma

[4] C.3 n.2 (Bk 414b1): S.Th. lect.5 n.279.

no precisase de las cosas percibidas por los sentidos más que para el ejercicio de éstos, es decir, para sentirlas, no habría necesidad de que la facultad apetitiva constituyese un género especial de potencias del alma, puesto que bastaría con el apetito natural de las potencias.

4. Si bien en los animales perfectos el sentido y el apetito son principios motores, sin embargo, estas potencias, en cuanto tales, no bastarían para mover si no se les añadiese otra facultad distinta, puesto que los animales sin movimiento tienen sentidos y apetito, y, sin embargo, no tienen potencia motora. Pues ésta no sólo reside en el apetito y en el sentido en orden a imperar el movimiento, sino también en las diferentes partes del cuerpo, con objeto de hacerlas aptas para obedecer el impulso apetitivo del alma. Prueba de ello es que, cuando los miembros están dislocados, no obedecen a este impulso apetitivo.

suum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animae: quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum quod, quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, inquantum huiusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus: nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Haec autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum; sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum appetitui animae moventis. Cuius signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

ARTICULO 2

Utrum convenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum *

Si las potencias vegetativas se dividen con propiedad en nutritivas, de crecimiento y generativas

Dificultades. No parece exacta la división de las potencias vegetativas en nutritivas, de crecimiento y generativas.

1. Estas funciones se dicen "naturales". Pero las potencias del alma están por encima de las fuerzas naturales. Luego esta clase de funciones no deben ser consideradas como potencias del alma.

2. Lo que es común a vivientes y no vivientes no debe atribuirse a ninguna potencia del alma. Pero la generación es común a todos los se-

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod inconvenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum.

1. Huiusmodi enim vires dicuntur «naturales». Sed potentiae animae sunt supra vires naturales. Ergo huiusmodi vires non debent poni potentiae animae.

2. Praeterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animae deputari. Sed gene-

* *Cont. Gent.* 4,58; *De anima* l.2 lect.9; *Q. de anima* a.13.

ratio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animae.

3. Praeterea, anima potentior est quam natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non est ergo alia potentia animae augmentativa a generativa.

4. Praeterea, unaquaeque res conservatur in esse per id per quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eandem rem viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in II «De anima» [1]: est enim «potentia potens salvare suscipiens ipsam» (Ibid.). Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «De anima» [2], quod opera huius animae sunt «generare, et alimento uti», et iterum [3] «augmentum facere».

Respondeo dicendum quod tres sunt potentiae vegetativae partis. Vegetativum enim, ut dictum est (a.1), habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam: ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat: et ad hoc ordinatur potentia «generativa». Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem: et ad hoc ordinatur vis «augmentativa». Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita: et ad hoc ordinatur vis «nutritiva».

Est tamen quaedam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmen-

res susceptibles de generación y corrupción, tanto vivientes como no vivientes. Luego el poder generativo no debe ser considerado como potencia del alma.

3. El alma tiene mayor fuerza que la naturaleza corporal. Pero la naturaleza corporal, en virtud de un mismo poder activo, da la especie a las cosas y su debida magnitud. Luego con mayor razón el alma. No hay, por tanto, en el alma una potencia de crecimiento distinta de la generativa.

4. Cada realidad es conservada en el ser por el principio mismo de quien lo ha recibido. Pero en virtud de la potencia generativa recibe el ser el viviente. Luego también en virtud de ella se conserva vivo. Mas a la conservación de la vida se ordena la facultad nutritiva; pues, como dice el Filósofo, es "la potencia capaz de salvar al que la recibe". Luego no debe distinguirse la potencia nutritiva de la generativa.

Por otra parte, el Filósofo dice que las operaciones de esta alma son las de "engendrar y nutrir", y también la de "dar el crecimiento".

Respuesta. Tres son las potencias del alma vegetativa. En efecto, según quedó dicho, las funciones vegetativas tienen por objeto el cuerpo viviendo por el alma, con respecto al cual son necesarias tres operaciones del alma. Una, por la que adquiere el ser, y a esto se ordena la potencia "generativa". Otra, por la que el cuerpo vivo adquiere el debido desarrollo, y a esto se ordena la facultad de "crecimiento". Otra, finalmente, por la que el cuerpo del viviente se conserva en el ser y debida magnitud, y a esto se ordena la facultad "nutritiva".

Se debe notar, sin embargo, la diferencia existente entre estas poten-

[1] C.4 n.13 (BK 416b14): S.TH., lect.9 n.347.
[2] C.4 n.2 (BK 415a25): S.TH., lect.7 n.309.
[3] C.4 n.3 (BK 415a25): S.TH., lect.3 n.250; cf. l.3 c.9 n.4 (BK 432b7): S.TH., lect.14 n.867.

cias. Las de nutrición y crecimiento producen su efecto en el mismo sujeto en que se encuentran, toda vez que es el mismo cuerpo unido a un alma el que crece y se conserva en virtud de las potencias de nutrición y crecimiento que en el alma existen. En cambio, la potencia generativa produce su efecto no en su propio cuerpo, sino en el de otro, puesto que nadie se engendra a sí mismo.—Y, por consiguiente, la potencia generativa se aproxima en cierta manera a la dignidad del alma sensitiva, cuya acción también se ejerce sobre las cosas exteriores, aunque de modo más excelente y universal. Lo supremo de una naturaleza menos perfecta roza, según está claro en Dionisio, lo ínfimo de la inmediata superior.—Por tanto, de estas tres potencias, la que tiene un fin más alto, la más noble y perfecta, es la generativa, pues, como dice el Filósofo, es propio de una cosa ya perfecta "formar otra igual a sí". Mientras que las potencias de crecimiento y nutritiva sirven a la generativa, la, a su vez, la nutritiva a la de crecimiento.

Soluciones. 1. Estas facultades se llaman naturales, ya porque producen un efecto semejante al de la naturaleza, que también da el ser, el desarrollo y la conservación (aunque estas potencias lo hacen de un modo más perfecto); ya también porque se valen instrumentalmente para sus operaciones de las cualidades activas y pasivas, que son los principios de las acciones naturales.

2. La generación de los seres inanimados es totalmente "ab extrinseco". La de los seres vivos, en cambio, se verifica de un modo más noble, por medio de una parte del mismo viviente, como es la semilla, en la cual se encierra un principio formativo del cuerpo. Por eso es preciso que

tativa habent suum effectum in eo in quo sunt: quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum, non in eodem corpore, sed in alio: quia nihil est generativum sui ipsius.—Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori: supremum enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris, ut patet per Dionysium, in 7 cap. «De div. nom.» [9].—Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in II «De anima» [10]: est enim rei iam perfectae «facere alteram qualis ipsa est» [11]. Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva: augmentativae vero nutritiva.

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi vires dicuntur naturales, tum quia habent effectum similem naturae, quae etiam dat esse et quantitatem et conservationem, (licet hae vires habeant hoc altiori modo); tum quia hae vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quae sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio viventium est quodammodo altiori modo, per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis,

[9] § 3: MG 3,872; S.TH., lect.4.
[10] C.4 n.15 (BK 416b24): S.TH., lect.9 n.347.
[11] Cf. ibid. c.4 n.2 (BK 415a26): S.TH., lect.7 n.11; etiam *Meteor.* 4 c.3 n.1 (BK 380a11).

per quam semen huiusmodi praeparetur; et haec est vis generativa.

Ad tertium dicendum quod, quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvae quantitatis. Et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animae, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco: et ideo simul recipit speciem et quantitatem, secundum materiae conditionem.

Ad quartum dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius est humidum consumere. Et, ideo, ad restaurationem humidi, deperditi, necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actum virtutis augmentativae et generativae.

haya en el ser viviente una potencia que prepare esta semilla, y tal es la potencia generativa.

3. Puesto que la generación de los vivientes proviene de una semilla, es preciso que el animal engendrado sea al principio de pequeño tamaño. Y a causa de esto se hace necesaria la existencia de una potencia del alma que lo lleve a la plenitud de su desarrollo. En cambio, el cuerpo inanimado es engendrado de una materia determinada por un agente extrínseco, y, por tanto, recibe a la vez la especie y la magnitud según las condiciones de la materia.

4. Según ya hemos dicho, la operación del principio vegetativo se lleva a cabo mediante el calor, del cual es propio secar la humedad. De aquí que, para recuperar la humedad perdida, sea necesario que exista la potencia nutritiva, la cual transforma los alimentos en substancia del cuerpo. Lo que resulta, asimismo, indispensable para los actos de las potencias de crecimiento y reproducción.

ARTICULO 3

Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores *

Si debidamente se distinguen cinco sentidos externos

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

1. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiae distinguantur per obiecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

2. Praeterea, magnitudo et figura, et alia quae dicuntur «sensibilia communia», non sunt «sensibilia per accidens», sed contra

Dificultades. Parece que no se distinguen debidamente cinco sentidos externos.

1. El sentido conoce los accidentes. Pero hay muchos géneros de accidentes. Luego, como las potencias se distinguen por sus objetos, parece que los sentidos deben ser tantos como los géneros de accidentes.

2. El tamaño, la figura y demás dualidades llamadas "sensibles comunes" no son realidades sensibles indirectamente percibidas, sino que,

* *Sent.* 2 d.2 q.2 a.2 ad 5; *De anima* 2 lect.14; *Q. de anima* a.13.

como dice el Filósofo, se distinguen por oposición a ellas. Mas la diversidad formal de los objetos diversifica las potencias. Luego, como el tamaño y la figura difieren del color más que el sonido, parece más razonable que hubiese potencias sensitivas especiales para conocer el tamaño y la figura que no para conocer el sonido y el color.

3. Un mismo sentido no tiene por objeto sino una sola contrariedad, como la vista la de lo blanco y lo negro. Pero el tacto percibe muchos grupos de contrarios, como lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, etcétera. Luego no es un solo sentido, sino muchos, y, por consiguiente, los sentidos son más de cinco.

4. La especie no se divide por su oposición al género. Pero el gusto es una especie del tacto. Luego no debe considerársele como sentido distinto del tacto.

Por otra parte, el Filósofo dice que "no hay más sentidos que cinco".

Respuesta. El fundamento de la distinción y número de los sentidos externos quisieron unos encontrarle en los mismos órganos, según que en ellos predomine uno u otro de los elementos, bien sea el agua, el aire u otro cualquiera.—Otros, a su vez, en el medio sensible que les está anejo o les es extrínseco, pudiendo ser el aire, el agua, etc.—Otros, finalmente, por parte de la diversa naturaleza de las cualidades sensibles, según sean cualidades del cuerpo simple o supongan alguna composición.

Pero nada de esto es admisible. Pues no son las potencias *por razón* de los órganos, sino los órganos para las potencias; y por eso no son diversas las potencias porque existan distintos órganos, sino que la naturaleza proveyó de diversos órganos en congrua correspondencia a la di-

ca dividuntur in II «De anima» [12]. **Diversitas autem per se obiectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore quam sonus; videtur quod multo magis debent esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figurae, quam coloris et soni.**

3. Praeterea, unus sensus est unius contrarietatis; sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum: scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et huiusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures. Ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Praeterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus praeter tactum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [13], quod «non est alter sensus praeter quinque».

Respondeo dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aër, vel aliquid huiusmodi.—Quidam autem ex parte medii, quod est vel coniunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aër, vel aqua, vel *aliquid huiusmodi*. — Quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem.

Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias: unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum.—Et similiter diversa media diversis sensibus at-

[12] C.6 n.1 (418a8): S.Th., lect.13 n.386.
[13] C.1 n.1 (424b22): S.Th., lect.1 n.566.

tribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum.—Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus.

Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.

Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.

Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in «visu».—In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum «auditus»: nam sonus ex percussione causatur et aëris commotione. Secundum alterationem ve-

versificación de las potencias.—Como asignó asimismo a los distintos sentidos medios diferentes, en correspondencia con la actividad de las potencias.—Y el conocimiento de la naturaleza de las cualidades sensibles no es propio del sentido, sino del entendimiento.

Por consiguiente, la razón del número y distinción de los sentidos externos se ha de tomar de aquello que es propio y esencial a los sentidos. Mas el sentido es una potencia pasiva susceptible por su naturaleza de ser inmutada por los objetos sensibles exteriores. Por tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo inmuta, y según la diversidad de estos objetos se distinguen las distintas potencias.

Ahora bien, hay dos clases de inmutación: una física y otra espiritual. Física, cuando la forma de lo que es causa del cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser físico, como el calor en el objeto calentado. Espiritual, cuando la forma de lo que motiva el cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser espiritual; como la forma del color en la pupila, que no por ello queda coloreada. Pues bien, para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual, en virtud de la cual se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De lo contrario, si bastase para sentir la sola alteración física, todos los cuerpos físicos sentirían al sufrir una alteración.

Mas en algunos sentidos sólo se encuentra inmutación espiritual, como en la "vista".—En otros, junto con la espiritual, se produce también inmutación física, bien por parte del objeto solamente o también por parte del órgano. Por parte del objeto existe transmutación física por cambio de lugar en el sonido, que es el objeto del "oído", puesto que el sonido es producido por una

percusión y una vibración del aire. En el olor, en cambio, que es el objeto del "olfato", hay alteración, toda vez que es necesaria cierta modificación del cuerpo mediante la acción del calor para que exhale olor.—Por parte del órgano hay inmutación física en el "tacto" y en el "gusto", puesto que la mano se calienta al contacto con lo caliente y la lengua se impregna de la humedad de los alimentos. En cambio, los órganos del olfato y del oído no experimentan inmutación física ninguna en el acto de sentir, a no ser indirectamente.

La vista, pues, por cuanto está libre de inmutación física, tanto por parte del órgano como del objeto, es el más espiritual y perfecto de todos los sentidos y el más universal. Después, el oído y el olfato, que sufren inmutación física por parte del objeto. Pues el movimiento local es más perfecto y naturalmente anterior al movimiento de alteración, como prueba el Filósofo. El tacto y el gusto son los más materiales, y de su distinción se hablará más adelante.—Y de ahí que los tres primeros sentidos no actúen por un medio a ellos unido, a fin de evitar que llegue al órgano ninguna transmutación física, como llega a los dos últimos.

Soluciones. 1. No todos los accidentes tienen de por sí el poder de inmutar, sino sólo las cualidades de la tercera especie, según las cuales se produce la alteración. Por tanto, únicamente éstas son el objeto de los sentidos, porque, como dice el Filósofo, "los sentidos se alteran en virtud de aquello mismo por lo que se alteran los cuerpos inanimados".

2. El tamaño, la figura y las demás cosas llamadas "sensibles comunes" son algo intermedio entre las "realidades sensibles indirectamente percibidas" y "los sensibles propios",

ro, in odore, qui est obiectum «olfactus»: oportet enim per calidum altorari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem.—Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in «tactu» et «gustu»: nam et manus tangens calida caleflt, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens.

Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII «Physic.» [14]. Tactus autem et gustus sunt maxime materiales: de quorum distinctione post (ad 3.4) dicetur.—Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, no aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

Ad primum ergo dicendum quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se; sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solae huiusmodi qualitates sunt obiecta sensuum: quia, ut dicitur in VII «Physic.» [15], «secundum eadem alteratur sensus, secundum quae alterantur corpora inanimata».

Ad secundum dicendum quod magnitudo et figura et huiusmodi, quae dicuntur «communia sensibilia», sunt media inter «sensibilia per accidens» et «sensibilia propria», quae sunt obiecta sen-

[14] C.7 n.2 (BK 260a28): S.TH., lect.14 n.3.
[15] C.2 n.4 (BK 244b12): S.TH., lect.4 n.2.

suum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes.—Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem; cum consistit ratio figurae in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis: et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris.—Nec tamen sunt sensibilia per accidens: quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva: quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum.

que son el objeto de los sentidos. Pues los sensibles propios alteran el sentido directamente y por sí mismos, porque son cualidades alterantes.—Los sensibles comunes, a su vez, se reducen todos a la cantidad. La magnitud y el número son indudablemente especies de la cantidad. La figura es una cualidad que afecta a la cantidad, puesto que consiste en el contorno de la magnitud. El movimiento y el reposo se dejan sentir según sean unas o múltiples las relaciones del sujeto con respecto a la magnitud del objeto o la distancia, como en el movimiento de crecimiento y en el movimiento local; también con respecto a las cualidades sensibles, como en el movimiento de alteración. De suerte que sentir el movimiento y el reposo equivale en cierto modo a sentir lo uno y lo múltiple. Ahora bien, la cantidad es el sujeto próximo de la cualidad alterante, como la superficie lo es del color. Por tanto, los sensibles comunes no mueven al sentido directamente y por sí mismos, sino por razón de la cualidad sensible; como la superficie por razón del color.—Y, sin embargo, no son realidades sensibles indirectamente percibidas, puesto que establecen diversidad en la inmutación del sentido. De distinto modo es inmutado el sentido por una superficie grande que por una pequeña; pues incluso de la blancura misma se dice grande o pequeña y, en consecuencia, se divide por su propio sujeto.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus videtur dicere in II «De anima» [16], **sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem; et propter hoc est diversarum contrarietatum. Qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. — Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum**

3. Como parece decir el Filósofo, el sentido del tacto es uno genéricamente, pero con múltiples especies; y por eso percibe diversas contrariedades. Pero estos sentidos no están vinculados a distintos órganos, sino que se hallan entremezclados por todo el cuerpo, y por eso no se echa de ver su diferencia.—En cambio, el gusto, que percibe lo dulce y lo amargo, va unido al tacto en la lengua, pero no en el resto del cuerpo, por

[16] C.11 (DK 422b17-44a16): S.TH., lect.22,23 n.517-550.

lo cual se distingue fácilmente del tacto.

Pudiera, no obstante, decirse que los miembros de cada una de esas contrariedades convienen en un género próximo, y todas ellas en un género común, que es el objeto del tacto tomado en su generalidad. Si bien este género común no tiene nombre, como tampoco el género próximo de la contrariedad caliente y frío.

4. El sentido del gusto, según el Filósofo, es una especie de tacto que radica exclusivamente en la lengua, y que no es distinto del tacto en general, sino de sus especies esparcidas por todo el cuerpo.

Y aunque el tacto, por razón de la unidad de su objeto común, fuese un solo sentido, se habría de afirmar que el gusto y el tacto son distintos, por serlo la razón de sus respectivas inmutaciones. Pues el tacto no solamente sufre inmutación espiritual, sino también física, por parte del órgano, en razón de la cualidad que actúa directamente sobre él. Mientras que el órgano del gusto no experimenta necesariamente este cambio físico por parte de la cualidad que directamente actúa sobre él, sino en razón de la humedad, que es objeto del tacto y causa del sabor, es decir, de que la lengua se ponga dulce o amarga.

in lingua, non autem per totum corpus; et ideo de facili a tactu distinguitur.

Posset tamen dici quod omnes illae contrarietates, et singulae conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est obiectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum; sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi [17], est quaedam species tactus quae est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere: sed a tactu quantum ad illas species quae per totum corpus diffunduntur.

Si vero tactus sit unus sensus tantum, propter unam rationem communem obiecti: dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis, distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur. Gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur, ut scilicet lingua fiat dulcis vel amara; sed secundum praeambulam qualitatem, in qua fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui esset obiectum tactus.

ARTICULO 4

Utrum interiores sensus convenienter distinguantur *

Si es razonable nuestra división de los sentidos internos

Dificultades. Nuestra división de los sentidos internos no parece razonable.

1. Lo común no se contrapone a lo propio. Luego el sentido común no debe figurar entre las facultades

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur.

1. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari

* *Q. de anima* a.13.

[17] *De anima* l.2 c.9 n.2 (BK 421a18); c.11 n.5 (BK 423a17): S.TH., lect.19 n.481; lect.22 n.529.

inter vires interiores sensitivas, praeter sensus exteriores proprios:

2. Praeterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad iudicandum de sensibilibus, sufficiunt sensus propril et exteriores: unusquisque enim sensus iudicat de proprio obiecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus: quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et obiectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quae dicatur sensus communis.

3. Praeterea, secundum Philosophum [18], phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. Sed passio non dividitur contra subiectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliae potentiae praeter sensum.

4. Praeterea, intellectus minus dependet a sensu, quam quaecumque potentia sensitivae partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu: unde dicitur in I «Posteriorum» [19], quod «quibus deest unus sensus, deficit una scientia». Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivae partis ad percipiendum intentiones quas non percipit sensus, quam vocant aestimativam.

5. Praeterea, actus cogitativae, qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivae, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu aestimativae et memorativae, quam actus aestimativae ab actu phantasiae. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliae vires praeter aestimativam et memorati-

sensitivas internas, aparte de los sentidos externos propiamente tales.

2. Para lo que basta el propio sentido, no hace falta añadir una facultad aprehensiva interna. Mas para juzgar de los objetos sensibles bastan los sentidos propiamente tales y externos, toda vez que cada sentido juzga de su objeto propio. Del mismo modo, parecen suficientes para percibir sus actos; pues, siendo la operación del sentido en cierta manera intermedia entre la potencia y el objeto, parece que puede percibir la vista mucho mejor su propia visión, que tiene más cerca, que no el color; e igualmente los demás sentidos. Por tanto, no había necesidad para ello de establecer una potencia interior llámada sentido común.

3. Según el Filósofo, la fantasia y la memoria son modalidades pasivas de la primera raiz sensitiva. Pero una modalidad pasiva se distingue por contraposición a su sujeto. Luego la memoria y la fantasía no deben ser consideradas como distintas del sentido.

4. El entendimiento depende del sentido menos que cualquier otra potencia de la parte sensitiva. Pero el entendimiento nada conoce a no ser recibiéndolo de los sentidos; por eso dice el Filósofo que "a quien carece de un sentido le falta una ciencia". Luego es del todo inadmisible una potencia de la parte sensitiva destinada a recibir las intenciones que no percibe el sentido, a la que llaman estimativa.

5. El acto de la cogitativa, que consiste en comparar, aunar y separar, y el de la reminiscencia, que consiste en emplear una especie de silogismo inquisitivo, no distan menos de los actos de la estimativa y de la memoria que el acto de la estimativa del acto de la fantasia. Por tanto, o bien la cogitativa y la reminiscencia deben ser conside-

[18] *De mem. et remin.* c.1 (BK 450a10) : S.TH., lect.2 n.318.
[19] C.18 (BK 81a38) : S.TH., lect.30 n.2.

radas como potencias distintas de la estimativa y de la memoria, o bien la estimativa y la memoria no deben ser consideradas como potencias distintas de la fantasía.

6. San Agustín establece tres géneros de visión, a saber: la corporal, que se realiza por el sentido; la espiritual, que se realiza por la imaginación o fantasía, y la intelectual, que se realiza por el entendimiento. No hay, por tanto, ninguna potencia interior intermedia entre el sentido y el entendimiento, a no ser la imaginación

Por otra parte, Avicena consigna cinco potencias sensitivas internas, a saber: "el sentido común, la fantasía, la imaginación, la estimativa y la memoria".

Respuesta. Puesto que la naturaleza no falla en lo necesario, es preciso que el alma sensitiva disponga de tantas operaciones cuantas se requieran para la vida del animal perfecto. Y cuantas de entre ellas no puedan ser reducidas a un solo principio tendrán distintas potencias, puesto que las potencias del alma no son otra cosa que el principio próximo de sus operaciones.

Ahora bien, hay que notar que para la vida de un animal perfecto se requiere no solamente que perciba la realidad presente, sino también la que está ausente. De otra manera, como el movimiento y la acción del animal siguen a una percepción, el animal no se movería en la búsqueda de cosas alejadas; lo cual es contrario a lo que vemos, sobre todo, en los animales de movimiento progresivo, que se mueven hacia un objeto ausente que ellos han percibido. Es necesario, por tanto, que el animal reciba, mediante el alma sensitiva, no sólo las especies de los objetos sensibles mientras con su presencia lo están in-

vam; vel aestimativa et memorativa non debent poni aliae vires praeter phantasiam.

6. Praeterea, Augustinus, XII «Super Gen. ad litt.»[20], ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quae fit per sensum; et spiritualem, quae fit per imaginationem sive phantasiam; et intellectualem, quae fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quae sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

Sed contra est quod Avicenna, in suo libro «De anima» (p.4 c.1), ponit quinque potentias sensitivas interiores: scilicet «sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam», et «memorativam».

Respondeo dicendum quod, cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias: cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae.

Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reduuntur in corporalibus ad diversa principia: nam humida bene recipiunt, et

[20] C.6.7: ML 34.458-59; c.24: ML 34.474.

male retinent, e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet.—Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile, et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta: sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium: cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum.

Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur «sensus proprius» et «communis»: de quorum distinctione post dicetur (ad 1,2).—Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur «phantasia», sive «imaginatio», quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis «aestimativa».—Ad conservandum autem eas, vis «memorativa», quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huius-

mutando, sino también que las retenga y conserve. Mas recibir y retener se atribuyen en los seres corporales a principios distintos: así, los cuerpos húmedos reciben bien y retienen mal, y los secos al contrario. Luego, como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es preciso que sean distintas la potencia que recibe y la que conserva las especies de los objetos sensibles.—Por otra parte, hay que tener en cuenta que, si el animal se moviese impulsado solamente por lo que deleita o mortifica a los sentidos, no habría necesidad de atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles, que le producirían deleite o repulsión. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otras conveniencias y utilidades o perjuicios. Y así, la oveja que ve venir al lobo huye, no por lo repulsivo de su figura o color, sino como de un enemigo de su naturaleza; e igualmente el pájaro recoge pajas no por placer sensible, sino porque son útiles para construir su nido. Por eso le es preciso al animal el percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior, y, además, que exista en él un principio propio para esta percepción, puesto que la percepción de las formas sensibles proviene de la inmutación del sentido, mas no así la de estas representaciones.

Así, pues, a la recepción de las formas sensibles se ordenan el "sentido propio" y el "común", de cuya distinción se hablará más adelante.—A su retención y conservación se ordena la "fantasía" o "imaginación", que son una misma cosa. La fantasía o imaginación es, en efecto, como un depósito de las formas recibidas por los sentidos.—A la percepción de las intenciones no recibidas por los sentidos se ordena la "estimativa".—A su conservación, la "memoria", que es una especie de

archivo de tales intenciones. Prueba de ello es que los animales empiezan a recordar partiendo de alguna de ellas, de lo que les es nocivo o conveniente, por ejemplo. Incluso la razón de pretérito, que considera la memoria, se computa entre ellas.

Y adviértase que, en cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los animales, pues del mismo modo son modificados por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en cuanto a esas intenciones especiales; pues los animales las perciben tan sólo por cierto instinto natural, mientras que el hombre las percibe también mediante una cierta deducción. De aquí que la llamada en los animales estimativa natural se llame en el hombre "cogitativa", la cual descubre esta clase de representaciones por medio de una cierta comparación. Por eso se le llama también "razón particular", a la cual los médicos le asignan un determinado órgano, que es la parte media de la cabeza; y confronta estas intenciones particulares como la intelectiva confronta las universales.—Y por parte de la memoria no sólo tiene el hombre memoria, como los demás animales, por el recuerdo súbito de lo pasado, sino también "reminiscencia", con la cual inquiere como por silogismos el recuerdo de lo pasado con respecto a las intenciones individuales.

Avicena admite una quinta potencia, media entre la estimativa y la imaginación, que aúna y disocia las imágenes; por ejemplo, cuando con la imagen de oro y la de monte formamos la de un monte de oro, que jamás hemos visto. Pero esta operación no se observa en los animales, y en el hombre basta para realizarla la potencia imaginativa, a la cual la atribuye también Averroes.

Por consiguiente, no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias interiores de la parte sensitiva, a saber: el sentido común, la

modi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est: nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur «cogitativa», quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur «ratio particularis», cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis; est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium.—Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut caetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam «reminiscentiam», quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

Avicenna vero (l.c.) ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit «De sensu et sensibilibus» (c.8).

Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis: scilicet sensum

communem et imaginationem, aestimativam et memorativam.

Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur «communis» per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus: quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum quod, sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra (q.77 a.7) dictum est; ita etiam anima sublicitur aliì potentiae, mediante alia. Et secundum hunc modum, phantasticum et memorativum dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad quartum dicendum quod, licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affi-

imaginación, la estimación y la memoria.

Soluciones. 1. Se llama "común" este sentido interno, no por una atribución genérica, como si fuera un género, sino en concepto de raíz y principio común de los sentidos externos.

2. Cada sentido juzga del objeto sensible que le es propio, distinguiéndole de otras cualidades que caen también bajo el ámbito del mismo sentido, como lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, por cuanto el que discierne entre dos cosas es forzoso que conozca las dos. Por tanto, es preciso que sea de la competencia del sentido común el juicio de discernimiento a que se refieran, como a su término común todas las peroraciones de los sentidos; y asimismo que perciba las modificaciones intencionales de los sentidos, como cuando uno ve que ve. Pues a esto no alcanza el propio sentido, el cual no conoce sino la forma de lo sensible por la que es inmutado, en cuya inmutación se consuma la visión, y de la cual se sigue otra inmutación en el sentido común, que percibe la visión misma

3. Así como una potencia brota del alma mediante otra, según ya hemos dicho, así también el alma se subordina a una potencia mediante otra. Y en este sentido se dice que el poder de imaginar y el de recordar son pasiones de la raíz primaria sensorial.

4. Si bien la operación del entendimiento se origina en los sentidos, sin embargo, el entendimiento conoce en lo aprehendido por el sentido muchas cosas que el sentido no puede percibir. E igualmente la imaginación, aunque en menor escala.

5. La excelencia de la cogitativa y de la memoria en el hombre no estriba en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad

y proximidad a la razón universal, que de algún modo refluye sobre ellas. Por consiguiente, no son facultades distintas, sino las mismas, aunque más perfectas que en los demás animales.

6. San Agustín llamó visión espiritual a la que se realiza por medio de las imágenes de los cuerpos en ausencia de éstos. Abarca evidentemente, por tanto, todas las aprehensiones internas.

nitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quamdam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum quod Augustinus spiritualem visionem dicit esse, quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

POTENCIAS INTELECTIVAS

He aquí cómo podría esquematizarse el articulado de esta cuestión:

- Potencias intelectivas
  - Distinción real...
    - *a*) De cualquier principio intelectivo creado respecto de la substancia intelectual o alma (a.1).
    - *b*) Del intelecto posible (a.2).
    - *c*) Del intelecto agente .....
      - Respecto del intelecto posible *in genere* (a.3).
      - En cada hombre (a.4-5).
  - Distinción funcional .....
    - *a*) Del intelecto especulativo.
      - Respecto de la memoria (a.6-7).
      - Respecto de la razón (a.8).
      - En cuanto a la razón superior e inferior (a.9).
      - Respecto a la inteligencia (a.10).
    - *b*) Del intelecto práctico .....
      - Su distinción del especulativo (a.11).
      - Sus relaciones con la sindéresis (a.12).
      - Sus relaciones con la conscien-cia (a.13).

La cuestión, como puede observarse, es de una gran riqueza doctrinal. El artículo 1 insiste en la misma doctrina que el artículo 5 de la cuestión 77 y que el 3 de la 54: se trata de una de las estructuras fundamentales del ente creado. Ninguna substancia creada es inmediatamente operativa, porque ninguna substancia es su propio ser. No siendo el ser, ha de contentarse con participarle. Pero esta participación es doble: estática y dinámica. La participación del puro ser, por la esencia limitada, si es el principio de toda otra participación, excluye por sí misma cualquier otra en la misma línea. La participación por la operación hace posible que exista cierta intercomunicación de perfecciones. El conocimiento, suprema de las actividades, permite el acrecentamiento del propio ser por la participación intencional de todos los otros seres, remediando así en algún modo la deficiencia congénita que afecta a los seres que no son el Ser. He aquí cómo la composición de esencia y existencia fundamenta y exige esta otra de ser y obrar [1].

El artículo 2 prueba que nuestro intelecto es potencia pasiva. Hay que entender esta pasividad no en el género de causa eficiente (el

[1] Cf. Joseph de Finance: *Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas* (Paris 1945).

intelecto es siempre causa de sus propios actos), sino más bien en el de causa formal especificativa: no teniendo en sí las determinaciones de todas las cosas que puede conocer, es preciso que las reciba del exterior—de los sentidos sobreelevados por la actividad del intelecto agente—para salir de su indeterminación. Claro que esta determinación le es necesaria también en el orden de la causalidad eficiente: sin ella no tiene actualidad suficiente para prorrumpir en el acto correspondiente de conocimiento.

El artículo 3 plantea de nuevo la cuestión que parece central en toda la problemática sobre el conocimiento intelectual de la *Summa:* la ideogénesis. La necesidad de superar cualquier especie de idealismo e innatismo fuerza a reconocer la necesidad de un intelecto agente que universalice y espiritualice los datos concretos y materiales que le presenta la sensibilidad en sus más altas elaboraciones.

En los artículos 4 y 5 vuelve a enfrentarse con el averroísmo. La convicción de Santo Tomás no es menor aquí que tratándose del entendimiento posible; pero, evidentemente, las consecuencias de la posición adversaria no serían tan funestas, y por esto estima menos absurda la afirmación de un intelecto agente separado que la de un entendimiento posible para todos los hombres. La unicidad del intelecto posible, en efecto, haría indemostrable la inmortalidad personal y la beatitud. El carácter separado del intelecto agente argüiría tan sólo imperfección—ciertamente gravísima y antinatural—en un ser cuyo modo connatural de entender es abstractivo; pero en absoluto no impediría, supuesto el entendimiento posible en cada hombre, la inmortalidad personal ni la beatitud. La acción propia del hombre, especifica y privativa de su alma espiritual, tanto en estado de unión —modo connatural—como en el de separación—modo preternatural—, es el entender, y sólo el entendimiento posible es formalmente intelectivo, esto es, cognoscitivo. Por otra parte, la beatitud sobrenatural consiste esencialmente en el conocimiento de la esencia divina, conocimiento del que hay que excluir no sólo cualquier intervención del intelecto agente, sino la de toda especie creada, impresa o expresa, con la única colaboración *(ex parte subiecti)* del *lumen gloriae,* hábito sobrenatural cuyo único sujeto es el propio intelecto posible [2].

Por lo demás, si la interpretación averroísta del intelecto posible separado pugna con la sistemática total del aristotelismo, tal y como la ha llevado hasta sus últimas consecuencias el tomismo—aunque el Aristóteles histórico no acabara de resolver la antinomia—, por lo que se refiere al intelecto agente está más en continuidad con el pensamiento histórico de Aristóteles. De hecho, no obstante, la teoría es de estirpe platónica y, sobre todo, plotiniana. Santo Tomás, más lógico aquí que el propio Aristóteles, salva admirablemente todas las dificultades.

Los artículos 6, 7, 9 y 10 resuelven cuestiones planteadas por el agustinismo. El Angélico interpreta al Obispo de Hipona con arreglo a su propio pensamiento, aunque la exégesis no sea históricamente exacta. Para este último no hay distinción real de alma y potencias, y la función memorativa tiene un carácter ontológico que rebasa el plano del conocimiento para entrar en la constitución trinitaria de la *mens.*

---

[2] Cf. J. Ramírez, O. P., *De hominis beatitudine* t.3 (Madrid 1947) p.35288.

El intelecto práctico, que para San Alberto Magno es potencia distinta del especulativo, aparece en el resto de los artículos (11 a 13) como una función distinta dentro de las que desarrolla el intelecto posible: distinción por los hábitos [8].

CUESTION 79

(In tredecim articulos divisa)

De potentiis intellectivis

De las potencias intelectivas

Deinde quaeritur de potentiis intellectivis (cf. q.78 introd.).

Circa quod quaeruntur tredecim.

Primo: utrum intellectus sit potentia animae, vel eius essentia.

Secundo: si est potentia, utrum sit potentia passiva.

Tertio: si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem.

Quarto: utrum sit aliquid animae.

Quinto: utrum intellectus agens sit unus omnium.

Sexto: utrum memoria sit in intellectu.

Septimo: utrum sit alia potentia ab intellectu.

Octavo: utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

Nono: utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

Decimo: utrum intelligentia sit alia potentia praeter intellectum.

Undecimo: utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae.

Duodecimo: utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivae partis.

Tertiodecimo: utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis.

Debemos ocuparnos ahora de las potencias intelectivas.

En esta materia se han de examinar trece problemas.

Primero: si el entendimiento es una potencia del alma o es su esencia.

Segundo: caso de ser potencia, si es potencia pasiva.

Tercero: caso de ser pasiva, si se debe admitir algún entendimiento agente.

Cuarto: si éste es propio del alma.

Quinto: si el entendimiento agente es uno solo para todos.

Sexto: si la memoria reside en el entendimiento.

Séptimo: si es potencia distinta del entendimiento.

Octavo: si la razón es potencia distinta del entendimiento.

Noveno: si la razón superior y la inferior son potencias distintas.

Décimo: si la inteligencia es potencia distinta del entendimiento.

Undécimo: si el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas.

Duodécima: si la sindéresis es una potencia de la parte intelectiva.

Terciodécima: si la conciencia es una potencia de la parte intelectiva.

[8] Cf. SANSEVERINO, *Dynamilogia* III p.126ss., y RAMÍREZ, O. P., o.c., p.189.

ARTICULO 1

Utrum intellectus sit aliqua potentia animae

Si el entendimiento es una potencia del alma

Dificultades. Parece que el entendimiento no es una potencia del alma, sino su misma esencia.

1. Entendimiento parece ser lo mismo que mente. Pero la mente no es una potencia del alma, sino su esencia, pues dice San Agustín: "Mente y espíritu no expresan algo relativo, sino que denotan la esencia." Luego el entendimiento es la misma esencia del alma.

2. Los diversos géneros de potencias del alma no se unen en ninguna de sus potencias, sino sólo en su esencia. Mas lo apetitivo e intelectivo son, como dice el Filósofo, diversos géneros de potencias del alma y, sin embargo, se unen en la mente, pues San Agustín coloca en la mente la inteligencia y la voluntad. Luego la mente y el entendimiento constituyen la misma esencia del alma y no son una potencia suya.

3. Según San Gregorio, "el hombre entiende como los ángeles". Pero los ángeles son llamados "mentes" y "entendimientos". Luego la mente y entendimiento del hombre no es una potencia del alma, sino el alma misma.

4. El ser intelectiva le compete a una substancia por ser inmaterial. Pero el alma es inmaterial por su esencia. Luego parece que por su esencia el alma es también intelectiva.

Por otra parte, el Filósofo considera el principio "intelectivo" como potencia del alma.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animae, sed sit ipsa eius essentia.

1. Intellectus idem enim videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animae, sed essentia: dicit enim Augustinus, IX «De Trin.» [1]**: «Mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant». Ergo intellectus, est ipsa essentia animae.**

2. Praeterea, diversa genera potentiarum animae non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animae. Appetitivum autem et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, ut dicitur in II «De anima» [2]**; conveniunt autem in mente, quia Augustinus, X «De Trin.»** [3]**, ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animae, et non aliqua eius potentia.**

3. Praeterea, secundum Gregorium, in Homilia Ascensionis [4]**, «homo intelligit cum angelis». Sed angeli dicuntur «Mentes» et «Intellectus» (q.54 a.3 arg.1). Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animae, sed ipsa anima.**

4. Praeterea, ex hoc convenit alicui substantiae quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed contra est, quod Philosophus ponit «intellectivum» potentiam animae, ut patet in II «De anima» (l.c. nt.2).

---

[1] C.2 : ML 42,962.
[2] C.3 n.1 (BK 414a31) : S.Th., lect.5 n.279.
[3] C.11 : ML 42,983.
[4] *In Evang.* l.2 hom.29 : ML 76,1214.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praemissa (q.54 a.3; q.77 a.1), quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse: sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intellegere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia: in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis.

Respuesta. Es preciso afirmar, en conformidad con cuanto hemos establecido, que el entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. En efecto, la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente en el caso en que su misma operación sea su ser, pues la potencia guarda con la operación, como acto suyo, la misma proporción que la esencia con el ser. Mas sólo en Dios el entender es lo mismo que el ser. Por tanto, únicamente en Dios el entendimiento es su esencia; en las demás criaturas intelectuales, en cambio, el entendimiento es una potencia del ser que entiende.

Ad primum ergo dicendum quod «sensus» accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva: denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suae potentiae, quae est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine «intellectus», quasi a principaliori sua virtute; sicut dicitur in I «De anima»[3], quod «intellectus est substantia quaedam». Et etiam hoc modo Augustinus dicit[2] quod mens est «spiritus», vel «essentia».

Soluciones. 1. A veces se da el nombre de "sentido" a una potencia; otras, a la misma alma sensitiva, designándola con el nombre de su potencia principal, que es la de sentir. De igual modo, al alma intelectiva se la llama a veces "entendimiento", por ser la más importante de sus potencias; como al decir el Filósofo que "el entendimiento es una determinada substancia". Y, en este mismo sentido, San Agustín dice que la mente es "espíritu" o "esencia".

Ad secundum dicendum quod appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, secundum diversas rationes obiectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine huiusmodi organo: nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus[3] in ratione.

2. Lo apetitivo y lo intelectivo son géneros diversos de potencias del alma por razón de la diversidad de sus objetos. Pero lo apetitivo coincide en parte con lo intelectivo y en parte con lo sensitivo, según que obre por medio de un órgano corporal o sin él, puesto que el apetito es efecto de una aprehensión. Y, en atención a esto, San Agustín coloca la voluntad en la mente, y el Filósofo en la razón.

Ad tertium dicendum quod in angelis non est alia vis nisi intellectiva, et voluntas, quae ad intellectum consequitur. Et propter hoc angelus dicitur «Mens» vel «Intellectus»: quia tota virtus

3. En el ángel no hay más facultad que la intelectiva y la voluntad, que es consecuencia del entendimiento. Por eso se les llama "mente" y "entendimiento", pues en ello

[1] C.4 n.13 (BK 408b18) : S.TH., lect.10 n.163
[2] *De Trin.* l.c. n.91 ; et l.14 c.16 : ML 42,1053.
[3] *De anima* 3 c.9 n.3 (BK 432b5) : S.TH., lect.14 n.802.

consiste toda su potencia. El alma, en cambio, tiene otras muchas facultades, como las sensitivas y las nutritivas, no encontrándose, por tanto, en el mismo caso.

4. La inmaterialidad de la substancia intelectual creada no es su entendimiento, sino que de la inmaterialidad le viene su poder intelectivo. Por tanto, no es preciso que el entendimiento sea la substancia del alma, sino sólo una facultad o potencia suya.

sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas: et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est eius intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed eius virtus et potentia.

ARTICULO 2

Utrum intellectus sit potentia passiva [a]

Si el entendimiento es potencia pasiva

Dificultades. Parece que el entendimiento no es potencia pasiva.

1. Todos los seres son pasivos por razón de su materia y activos por su forma. Pero la facultad intelectiva se deriva de la inmaterialidad de la substancia del ser que entiende. Luego parece que el entendimiento no es potencia pasiva.

2. La potencia intelectiva es incorruptible, según anteriormente se ha dicho. Pero, "si el entendimiento es pasivo, es corruptible", como dice el Filósofo. Luego la potencia intelectiva no es pasiva.

3. "El agente es más noble que el paciente", como dicen San Agustín y Aristóteles. Mas las potencias de la parte vegetativa, no obstante ser las ínfimas entre las potencias del alma, son todas activas. Luego con mayor razón las potencias intelectivas, que son las supremas, serán todas activas.

Por otra parte, el Filósofo dice que "entender es un cierto padecer".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

1. Patitur enim unumquodque secundum materiam; sed agit ratione formae. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiae intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Praeterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra (q.75 a.6) dictum est. Sed «intellectus si est passivus, est corruptibilis», ut dicitur in III «De anima» [b]. Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Praeterea, «agens est nobilius patiente», ut dicit Augustinus XII «Super Gen. ad litt.» [c], et Aristoteles in III «De anima» (l.c.). Potentiae autem vegetativae partis omnes sunt activae: quae tamen sunt infimae inter potentias animae. Ergo multo magis potentiae intellectivae, quae sunt supremae, omnes sunt activae.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [d], quod «intelligere est pati quoddam».

---

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.2; *De verit.* q.16 a.1 ad 13; *De anima* 3 lect.7.9.

[b] C.5 n.2 (BK 430a24): S.TH., lect.10 n.732.

[c] C.16: ML 34,467.

[d] C.4 n.9 (BK 429b24): S.TH., lect.9 n.720.

Respondeo dicendum quod «pati» tripliciter dicitur. Uno modo, proprissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. — Secundo modo, minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. — Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati.

Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est (q.78 a.1), habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeant ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. — Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis: quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum.

Respuesta. "Padecer" se emplea en tres sentidos. En el primero y más propio, cuando un sujeto es privado de algo que le compete por su naturaleza o su propia inclinación, como cuando el agua pierde su frialdad por el calor o cuando un hombre enferma o se entristece.—En el segundo, menos propio, cuando al sujeto se le quita algo, séale o no debido. Y en este sentido se dice que padece, no sólo el que enferma, sino también el que sana; no sólo el que se entristece, sino también el que se alegra o el que experimenta una alteración o movimiento cualquiera.— En el tercer sentido, más general, se entiende por padecer el mero hecho de que un ser que está en potencia para algo adquiera aquello para lo cual estaba en potencia, sin que pierda nada propio. En este sentido, todo ser que pasa de la potencia al acto puede decirse paciente, incluso cuando adquiere una perfección. Y así es como nuestro entendimiento es pasivo.

Lo que se puede demostrar con el siguiente razonamiento. Según hemos dicho, la operación del entendimiento recae sobre el ser en general. Se puede, por tanto, colegir si el entendimiento está en acto o en potencia, considerando su actitud con respecto al ser en general. Pues bien, hay un entendimiento que en relación con el ser universal es como acto de todo el ser; tal es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en la cual preexiste originaria y virtualmente todo el ser como en su causa primera. Por lo cual el entendimiento divino no está en potencia, sino que es acto puro.—Ningún entendimiento creado, en cambio, puede estar en acto con respecto a la totalidad del ser universal, pues se precisaría que fuese infinito. Por consiguiente, ningún entendimiento creado, por el hecho mismo de serlo, está en acto con respecto a todos los objetos inteligibles, sino que se compara a ellos como la potencia al acto.

Ahora bien, la potencia se refiere al acto de dos maneras, pues hay una potencia que está siempre perfeccionada por su acto, como hemos dicho de la materia de los cuerpos celestes; y otra que no siempre está en acto, sino que pasa de la potencia al acto, como sucede a lo que está sujeto a generación y corrupción.— El entendimiento angélico, pues, a causa de su proximidad al primer entendimiento, que, como ya hemos dicho, es acto puro, está siempre en acto con respecto a sus objetos inteligibles. Mientras que el entendimiento humano, que es el ínfimo en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, se halla en potencia con respecto a sus inteligibles, y al principio es "como una tabla rasa en la cual nada hay escrito", según se expresa el Filósofo. Lo que se desprende claramente del hecho de que en un principio estamos sólo en potencia para entender y luego entendemos en acto.—Queda, pues, fuera de duda que nuestro entender es "un cierto padecer", según el tercer sentido de la palabra "pasión". Y, por consiguiente, que el entendimiento es potencia pasiva.

Soluciones. 1. La objeción es aplicable al primero y segundo sentido en que se toma "padecer", que son los propios de la materia prima. El tercero, en cambio, es propio de todo ser en potencia que pasa al acto.

2. Algunos dan el nombre de "entendimiento pasivo" al apetito sensitivo, en el que residen las pasiones del alma y al que el Filósofo llama también "racional por participación", porque "obedece a la razón". Otros dan el nombre de entendimiento pasivo a la cogitativa, llamada "razón particular". Y, en uno y otro caso, el término "pasivo" puede entenderse según los dos primeros modos de padecer, por cuanto el tal llamado entendimiento es acto de un órgano

Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae semper est perfecta per actum; sicut diximus (q.58 a.1) de materia corporum caelestium. Quaedam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. — Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est «sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum», ut Philosophus dicit in III «De anima» (l.c. nt.10). Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. — Sic igitur patet quod intelligere nostrum est «quoddam pati», secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt propri materiae primae. Tertius autem modus passionis est cuiuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum quod «intellectus passivus» secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I «Ethic.» dicitur «rationalis per participationem», quia «obedit rationi». Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur «ratio particularis». Et utroque modo «passivum» accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus est actus alicuius organi

[1] C.13 n.17 (BK 1102b25); n.18 (BK 1103a3); S.TH., lect.20 n.239.

corporali.—Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles [12] ob hoc nominat «intellectum possibilem», non est passivus nisi tertio modo: quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.

Ad tertium dicendum quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur: non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo.

corporal.—Pero el entendimiento que está en potencia con respecto a los objetos inteligibles, y al que por eso llama Aristóteles "entendimiento posible", no es pasivo más que en el tercer sentido, puesto que no es acto de ningún órgano corporal. Y, por consiguiente, es incorruptible.

3. El agente es superior al paciente si la acción y la pasión se corresponden, mas no siempre si se refieren a órdenes distintos. Ahora bien, el entendimiento es potencia pasiva con respecto a la totalidad del ser universal; la facultad vegetativa, en cambio, es activa en orden a un ser particular, al cuerpo que le está unido. De ahí que nada se oponga a que aquella facultad pasiva sea más perfecta que esta activa.

ARTICULO 3

Utrum sit ponere intellectum agentem [a]

Si es preciso admitir un entendimiento agente

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem.

1. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus noster ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo, cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

2. Praeterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen, contra: Lumen requiritur ad visum inquantum facit medium lucidum in actu: nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in ac-

Dificultades. Parece que no es preciso admitir un entendimiento agente.

1. La misma relación que hay entre los sentidos y los objetos sensibles se da entre el entendimiento y los objetos inteligibles. Mas, por cuanto el sentido está en potencia con respecto a lo sensible, no se admite un sentido agente, sino sólo el sentido pasivo. Luego, al estar nuestro entendimiento en potencia con respecto a los objetos inteligibles, no parece que deba admitirse un entendimiento agente, sino sólo el posible.

2. Si se responde que también en el sentido hay algo activo, como es la luz, replico: La luz es necesaria para la visión sólo por cuanto hace que el medio sea luminoso en acto, pues es de suyo el color mismo quien motiva la luminosidad. Pero en la operación del entendimiento no se su-

[a] Supra q.54 a.4; *Cont. Gent.* 2,77; *De anima* 3 lect.10; *De spirit. creat* a.9; *Q. de anima* a.4; *Compend. Theol.* c.83.

[12] *De anima* 3 c.4 n.3 (BK 429a22): S.TH., lect.7 n.675.

pone medio alguno que necesariamente haya de ser puesto en acto. Luego no hay necesidad de admitir un entendimiento agente.

3. La imagen del agente es recibida en el paciente según el modo de ser de éste. El entendimiento posible es una facultad inmaterial. Luego basta su inmaterialidad para que las formas sean recibidas en él de modo inmaterial. Mas una forma es inteligible en acto por el hecho de ser inmaterial. Luego no hay necesidad ninguna de suponer un entendimiento agente que haga inteligibles en acto las especies.

tu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. **Praeterea**, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum *patientis*. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas eius sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formae immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Por otra parte, el Filósofo dice que, "como en toda naturaleza, así también en el alma hay algo por lo que puedan hacerse todas las cosas y algo por lo que puede hacerlas todas". Lo que implica, por tanto, un entendimiento agente.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [13], quod «sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere». Est ergo ponere intellectum agentem.

Respuesta. Según la opinión de Platón, no hay necesidad alguna de un entendimiento agente que haga a las cosas inteligibles en acto, sino, a lo más, para suministrar luz inteligible al sujeto que entiende, como luego explicaremos. Platón suponía en efecto, que las formas de los seres naturales subsisten sin materia y, en consecuencia, que son de suyo inteligibles, ya que una cosa es inteligible en acto por él solo hecho de ser inmaterial. Las llamaba "especies" o "ideas", por participación de las cuales decía que se forma la materia corporal, de modo que los seres individuales queden constituídos en sus propios géneros y especies; incluso nuestro entendimiento, con el fin de poder alcanzar el conocimiento de los géneros y especies de las cosas.

Pero como Aristóteles no admite que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, y como, por otra parte, las formas que existen en la materia no son inteligibles

Respondeo dicendum quod, secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu; sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur (a.4; q.84 a.6). Posuit enim Plato [14] formas rerum naturalium sine *materia subsistere*, et per consequens eas intelligibiles esse: quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et huiusmodi vocabat «species», sive «ideas»: ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles [15] **non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligi-**

[13] C.3 n.1 (Bk 429a10); S.Th., lect.10 n.728.
[14] *In Timaeo* c.16; cf. *Parmenid.* c.6; *Phaedri* c.48.49.
[15] *Vide Metaph.* 2 c.4 n.1-8 (Bk 999a24-b20); l.7 c.3 n.5 (Bk 1043b19); S.Th., l.3 lect.9 n.443-45; l.8 lect.3 n.1712.

mus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

en acto, síguese que las naturalezas o formas de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto. Mas nada pasa de la potencia al acto si no es mediante algún ser en acto, al modo como el sentido es puesto en acto por lo sensible en acto. Es preciso, por tanto, admitir en el entendimiento una facultad que haga a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales. De aquí la necesidad de admitir el entendimiento agente.

Ad primum ergo dicendum quod sensibilia inveniuntur actu extra animam: et ideo non oportuit ponere sensum agentem. — Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Soluciones. 1. Las realidades sensibles están en acto fuera del alma y, por tanto, no hay necesidad de un sentido agente.—Así se comprende que todas las potencias nutritivas sean activas, y las sensitivas pasivas, mientras que las intelectivas son en parte activas y en parte pasivas.

Ad secundum dicendum quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. — Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores ut fiant actu visibiles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in II «De anima» [16]. Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles [17] assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

2. Sobre la acción de la luz hay dos opiniones. Unos dicen que para ver se requiere la luz, a fin de que haga visibles en acto los colores; y de igual modo y por la misma razón que se necesita de la luz para ver, se precisa del entendimiento agente para entender.—Según otros, en cambio, la luz se requiere para la visión no por razón de los colores, a fin de hacerlos visibles en acto, sino, como dice Averroes, para que el medio se haga en acto luminoso; y, según esto, la semejanza que Aristóteles establece entre el entendimiento agente y la luz se entiende en el sentido de que, así como ésta es necesaria para ver, así también aquél es necesario para entender, pero no por la misma causa.

Ad tertium dicendum quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum na-

3. Supuesto el agente, bien puede suceder que su imagen sea recibida de distintas maneras en diversos sujetos a causa de su diferente disposición; pero, si no se le presupone, es inútil la disposición del sujeto receptor. Ahora bien, lo inteligible en acto no es algo que exista

[16] Comm.67.
[17] *De anima* 3 c.5 (Bk 430a15): S.Th., lect.10 n.728; cf. Averroes, ibid. comm.18.

en el orden de las realidades naturales sensibles, que no subsisten sin la materia. Por consiguiente, la inmaterialidad del entendimiento posible no bastaría para entender si no interviniese el entendimiento agente para hacerlas inteligibles en acto mediante la abstracción.

tura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

ARTICULO 4

Utrum intellectus agens sit aliquid animae *

Si el entendimiento agente es algo propio del alma

Dificultades. Parece que el entendimiento agente no es algo propio de nuestra alma.

1. El efecto del entendimiento agente es el iluminar en orden a la intelección. Pero esto se verifica por algo que es *superior* al alma, según se expresa San Juan: "Era luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo". Luego parece que el entendimiento agente no es algo propio del alma.

2. El Filósofo niega que el entendimiento agente "entienda unas veces y otras no entienda". Pero nuestra alma no siempre entiende, sino que unas veces entiende y otras no. Luego el entendimiento agente no es propio de nuestra alma.

3. Para obrar bastan el agente y el paciente. Si, pues, el entendimiento posible, que es potencia pasiva, es algo de nuestra alma, y también lo es el entendimiento agente, que es potencia activa, seguiríase que el hombre podría entender cuando quisiere, cosa evidentemente falsa. Por tanto, el entendimiento agente no es algo propio de nuestra alma.

4. Dice el Filósofo que el entendimiento agente es "una substancia que tiene el ser en acto". Ahora bien,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae nostrae.

1. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima; secundum illud Io. 1,9: «Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum». Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae.

2. Praeterea, Philosophus, in III «De anima» [18], attribuit intellectui agenti quod «non aliquando intelligit et aliquando non intelligit». Sed anima nostra non semper intelligit; sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animae nostrae.

3. Praeterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae nostrae, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit: quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animae nostrae.

4. Praeterea, Philosophus dicit in III «De anima» [19], quod intellectus agens est «substantia

---

* *Sent.* 2 d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2,76.78; *De spirit. creat.* a.10; *De anima* 1.3 lect.10; *Q. de anima* a.5; *Compend. Theol.* c.86.

[18] C.5 n.2 (BK 430a22): S.TH., lect.10 n.740.
[19] C.5 n.1 (BK 430a15): S.TH., lect.10 n.728.

actu ens». Nihil autem est respectu eiusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animae nostrae; videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animae nostrae.

5. Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae nostrae, oportet quod sit aliqua potentia. Non est enim nec passio nec habitus: nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animae; sed magis passio est ipsa actio potentiae passivae, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animae. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animae procederet. Et sic non inesset animae per participationem ab aliquo superiori intellectu: quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animae nostrae.

nada está en acto y en potencia con respecto a una misma cosa. Si, pues, el entendimiento posible, que está en potencia con respecto a todos los objetos inteligibles, es propio de nuestra alma, parece imposible que lo sea también el entendimiento agente.

5. Si el entendimiento agente es propio de nuestra alma, es preciso que sea una potencia, pues ni es pasión ni es hábito, ya que los hábitos y las pasiones no tienen carácter de agentes con respecto a los estados pasivos del alma, antes bien la pasión es la acción misma de la potencia pasiva, y el hábito es resultante de los actos. Pero, como toda potencia emana de la esencia del alma, se seguiría que el entendimiento agente procedería de la esencia del alma, no estando en ella por participación de un entendimiento superior; lo que es inaceptable. Luego el entendimiento agente no es algo propio de nuestra alma.

Sed contra est quod Philosophus dicit, III «De anima» (ibid.), quod «necesse est in anima has esse differentias», scilicet intellectum possibilem, et agentem.

Por otra parte, dice el Filósofo que "es necesario que existan en el alma estas diferencias", es decir, el entendimiento posible y el agente.

Respondeo dicendum quod intellectus agens de quo Philosophus dicit, III «De anima» (ibid.), mae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis: cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit; tum

Respuesta. El entendimiento agente de que habla el Filósofo es algo propio del alma. Para comprenderlo hemos de tener en cuenta que por encima del alma intelectiva humana es necesario establecer un entendimiento superior, del cual recibe el alma la facultad de entender. Pues todo lo que participa de algo, lo que es móvil y lo imperfecto, presupone siempre con anterioridad a sí algo que tiene por esencia esa realidad y que es inmóvil y perfecto. Pero el alma humana es llamada intelectiva porque participa del poder intelectual; y prueba de ello tenemos en que no toda ella es intelectiva, sino sólo lo es en parte. Además, llega al conocimiento de la verdad mediante el discurrir y el movimiento, arguyendo. Su inteligencia es, finalmente, imperfecta, ya porque no alcanza

a entender todas las cosas, ya también porque en lo mismo que entiende pasa de la potencia al acto. Por eso se requiere la existencia de un entendimiento más alto que preste auxilio al alma para entender.

Afirmaron algunos que este entendimiento substancialmente separado es el entendimiento agente, el cual esclareciendo, por decirlo así, las imágenes, las hace inteligibles en acto.—Sin embargo, aun supuesto que exista tal entendimiento agente separado, siempre será necesario reconocer en la misma alma humana una facultal participada de aquel entendimiento superior, mediante la cual haga a las cosas inteligibles en acto. De igual modo que en los otros seres naturales perfectos, además de las causas agentes universales, existen energías propias congénitas a cada uno de ellos, derivadas de los agentes universales; pues no es el sol exclusivamente el que engendra al hombre, sino que en el hombre hay facultad para engendrar al hombre, y lo mismo en los demás animales perfectos. Entre los seres inferiores, ninguno más perfecto que el alma humana. Se debe, por tanto, afirmar que hay en ella una energía derivada del entendimiento superior capaz de iluminar las imágenes.

Y esto lo sabemos por experiencia, al advertir que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, lo cual es hacerlas inteligibles en acto. Ahora bien, a un ser nunca le compete una acción si no es mediante algún principio formalmente inherente a él, según dijimos anteriormente al hablar del entendimiento posible. Por eso es preciso que la energía que es principio de esta acción sea algo propio del alma.—De ahí que Aristóteles comparara el entendimiento agente a la luz, que es algo que se recibe en el aire. Platón, en cambio, según observa Temistio, comparó con el sol

quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam [20] **hunc intellectum, quo anima iuvetur tiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu.—Sed, dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae: non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare.**

Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter el inhaerens; ut supra (q.76 a.1) dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima.—Et ideo Aristoteles (cf. at.19) comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aëre. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli; ut Themistius dicit in Commentario Tertii «De anima» [21].

---

[20] Vide AVICENNAM, *De anima* p.5 c.5; AVERROEM, *De anima* comm.18.
[21] C.5; cf. PLATON., *Civit.* l.6 c.19.

Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta [22], est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra [23] patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi 4,7: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine».

Pero, según enseña nuestra fe, este entendimiento separado es el mismo Dios, creador del alma, y el único en quien halla su felicidad, como más adelante probaremos, y de quien, por consiguiente, participa el alma humana su luz intelectual, conforme se expresa el Salmo: "Señor, marcada está en nosotros la luz de tu rostro".

Ad primum ergo dicendum quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. Esa luz verdadera ilumina como causa universal, de la cual participa el alma humana cierta particular energía, según ya dijimos.

Ad secundum dicendum quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra (l.c. at.18) de ipso praemiserat: «idem autem est secundum actum scientia rei».—Vel, si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

2. El Filósofo no habla allí del entendimiento agente, sino del entendimiento en acto, del cual había dicho antes: "El entendimiento en acto es el mismo conocimiento de la cosa".—O, en caso de que sus palabras se refieran al entendimiento agente, significarían que no proviene del entendimiento agente el que unas veces entendamos y otras no, sino del entendimiento que está en potencia.

Ad tertium dicendum quod, si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut obiectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut obiectum, sed ut faciens obiecta in actu: ad quod requiritur, praeter praesentiam intellectus agentis, praesentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in huiusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, et per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc, non differt

3. Si el entendimiento agente fuese con respecto al entendimiento posible lo que es el objeto que actúa con respecto a la potencia sobre la que actúa—al modo de lo que para la vista es el objeto visible en acto—, se seguiría que todo lo entenderíamos al instante, al ser el entendimiento agente quien hace inteligibles todas las cosas. Mas de hecho no se comporta como objeto, sino como lo que pone en acto a los objetos, para lo cual se requiere, además de la presencia del entendimiento agente, la presencia de imágenes sensibles, juntamente con la buena disposición de las potencias sensitivas y su ejercicio en esta clase de operaciones, puesto que el conocimiento de una cosa conduce al conocimiento de

[22] Cf. *De spirit. creat.* q.10
[23] Q.90 a.3; 1-2 q.3 a.7.

otras, como por medio de los términos se conocen las proposiciones y por los primeros principios las conclusiones. Y a este respecto es indiferente que el entendimiento agente sea algo propio del alma o algo ajeno a ella.

4. El alma intelectiva es ciertamente inmaterial en acto, pero está en potencia con respecto a las especies inteligibles particulares de las cosas. Las imágenes, en cambio, son indudablemente representaciones en acto de ciertas naturalezas, pero son inmateriales en potencia. Por consiguiente, nada impide que una y la misma alma, en cuanto que es inmaterial en acto, posea una facultad por la cual haga en acto inmateriales a sus objetos, despojándolos por abstracción de las condiciones de la materia individual, facultad a la que llamamos entendimiento agente; y otra receptiva de tales especies, llamada entendimiento posible, por lo mismo que está en potencia con respecto a ellas.

5. Puesto que la esencia del alma, creada por el entendimiento supremo, es inmaterial, nada se opone a que la facultad participada del entendimiento supremo, por la que efectúa la abstracción de la materia, proceda de su esencia lo mismo que proceden las demás potencias.

utrum intellectus agens sit aliquid animae, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam hulusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad hulusmodi species.

Ad quintum dicendum quod, cum essentia animae sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quae a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias eius potentias.

ARTICULO 5

Utrum intellectus agens sit unus in omnibus[a]

Si el entendimiento agente es el mismo para todos

Dificultades. Parece que el entendimiento agente es el mismo para todos.

1. Nada de lo que está separado del cuerpo se multiplica por la multiplicidad de los cuerpos. Pero el entendimiento agente está "separado", como dice el Filósofo. Luego no

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus.

1. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est «soparatus», ut dicitur in III «De anima»[24]. Ergo non multiplicatur

[a] *Sent.* 2 d.17 q.2 a.1; *De spirit. creat.* q.10; *Q. de anima* a.5; *Compend. Theol.* c.86.

[24] C.5 n.1 (BK 430a22): S.Th., lect.10 n.742

in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Praeterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Praeterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» (Ibid.), quod intellectus agens est sicut lumen. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

Respondeo dicendum quod veritas huius quaestionis dependet ex praemissis (a.4). Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis.—Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra (q.76 a.2) dictum est. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversarum substantiarum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum, per hoc quod possibilis est separatus; quia, ut ipse dicit (l.c.), «agens est honorabilius patiente». Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicuius organi corporalis. Et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur «separatus»: non quasi sit aliqua substantia separata.

se multiplica en los múltiples cuerpos humanos, sino que es uno solo para todos.

2. El entendimiento agente produce el universal, que es la unidad de muchas cosas. Pero lo que es causa de la unidad es lo más uno. Luego el entendimiento agente es uno solo para todos.

3. Todos los hombres convienen en los conceptos primeros del entendimiento. Pero a ellos asienten por el entendimiento agente. Luego todos tienen de común un mismo entendimiento agente.

Por otra parte, dice el Filósofo que el entendimiento agente es como la luz. Mas la luz no es la misma en los diversos objetos iluminados. Luego para los distintos hombres no es único el entendimiento agente.

Respuesta. La solución a esta cuestión se desprende de lo que acabamos de decir. Pues si el entendimiento agente no fuese algo propio del alma, sino una substancia aparte, sería uno mismo para todos los hombres; y así lo entienden los que sostienen la unidad de este entendimiento.—Mas, si es propio del alma, como una potencia suya, es necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes como almas, las cuales se multiplican, como anteriormente hemos dicho, según se multiplican los hombres. Pues no es posible que una potencia numéricamente la misma lo sea de distintos sujetos.

Soluciones. 1. El Filósofo prueba que el entendimiento agente está separado, por el hecho de que también lo está el posible, ya que, como él mismo afirma, "el agente es más noble que el paciente". Mas del entendimiento posible se dice que está separado porque no es acto de ningún órgano corporal. Y en este mismo sentido se dice que el entendimiento agente está "separado", no como si fuese una substancia separada.

2. El entendimiento agente produce el universal mediante abstracción de la materia. Mas para esto no se requiere que sea el mismo en todos los que tienen entendimiento, sino que en todos sea una misma su actitud con respecto a todas las cosas de las cuales abstrae el universal, con respecto a las cuales el universal es uno. Y esto le compete al entendimiento agente por cuanto es inmaterial.

3. Todos los seres de una misma especie tienen de común la acción que se sigue de su naturaleza específica y, por tanto, la potencia que es principio de esta acción; no el que ésta sea numéricamente la misma en todos. Ahora bien, el conocer los primeros conceptos inteligibles es una acción que va aneja a la especie humana. Luego es preciso que todos los hombres tengan de común la facultad que es principio de esta acción, que es el entendimiento agente. Pero no es preciso que sea numéricamente el mismo en todos.—Es necesario, no obstante, que a todos se derive de un mismo principio. Y de este modo la posesión común que los hombres tienen de los primeros conceptos inteligibles demuestra la unidad del entendimiento separado, que Platón comparó al sol; mas no la unidad del entendimiento agente, que Aristóteles comparó a la luz.

Ad secundum dicendum quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum: sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti inquantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum quod omnia quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quae est actionis principium: non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quae est principium huius actionis: et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus.—Oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus, demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini (cf. a.4).

ARTICULO 6

Utrum memoria sit in parte intellectiva animae [a]

Si la memoria se halla en la parte intelectiva del alma

Dificultades. Parece que la memoria no se halla en la parte intelectiva del alma.

1. Dice San Agustín que a la parte superior del hombre pertenecen

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animae.

1. Dicit enim Augustinus, XII «De Trin.» [b], **quod ad partem su-**

---

[a] 1-2 q.67 a.2; *Sent.* 1 d.3 q.4 a.1; 3 d.26 q.1 a.5 ad 4; 4 d.44 q.3 a.3 q.ª2 ad 4; d.50 q.1 a.2; *De verit.* q.10 a.2; q.19 a.1; *In I Cor.* 13 lect.2; *Cont. Gent.* 2,74; *De mem. et remin.* lect.2; *Quodl.* 3 q.9 a.1; *Quodl.* 12 q.9 a.1.

[b] C.2.8: ML 42,999.1005.

periorem animae pertinent quae non sunt «hominibus pecoribusque communia». Sed memoria est hominibus pecoribusque communis: dicit enim ibidem (c.2) quod «possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriae». Ergo memoria non pertinet ad partem animae intellectivam.

2. Praeterea, memoria praeteritorum est. Sed praeteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicuius sub determinato tempore; quod est cognoscere aliquid sub «hic et nunc». Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Praeterea, in memoria conservantur species rerum quno actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu: quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu, est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed contra es quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [36], quod «memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens».

Respondeo dicendum quod, cum de ratione memoriae sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna [37] hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere, quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus

las cosas que no son comunes a los hombres y a los animales. Pero la memoria es común a los hombres y a los animales; pues en ese mismo lugar dice que "los animales pueden sentir por medio de los sentidos del cuerpo las cosas corporales y confiarlas a su memoria". Luego la memoria no pertenece a la parte intelectiva del alma.

2. La memoria tiene por objeto las cosas pasadas. Pero lo pasado se dice por relación a un tiempo determinado. Por consiguiente, la memoria es la facultad cognoscitiva de algo bajo un determinado tiempo, lo cual es conocer "ahora y aquí". Mas esto no es propio del entendimiento, sino del sentido. La memoria, por tanto, no reside en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva.

3. En la memoria se conservan las representaciones de las cosas que no se piensan en acto. Pero no es posible que esto tenga lugar en el entendimiento, puesto que el entendimiento se pone en acto al ser informado por la especie inteligible, y el estar el entendimiento en acto es su mismo entender en acto; y de este modo el entendimiento entiende en acto todas las cosas cuyas representaciones tiene en sí mismo. La memoria, por tanto, no se halla en la parte intelectiva.

Por otra parte, dice San Agustín que "la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola mente".

Respuesta. Puesto que es de esencia de la memoria el conservar las representaciones de las cosas que no se perciben actualmente, lo que ante todo se debe averiguar es si las especies inteligibles pueden ser conservadas así en el entendimiento. Avicena sostuvo que esto era imposible. Afirmaba que sucedía esto en ciertas potencias de la parte sensitiva por cuanto son actos de órganos cor-

[36] C.11: ML 42,983.
[37] *De anima* p.5 c.6.

porales, en los cuales pueden conservarse las representaciones de las cosas sin su actual percepción. Pero en el entendimiento, que carece de órgano corporal, nada existe a no ser de modo inteligible. Por tanto, es preciso que aquello cuya representación está en el entendimiento sea entendido en acto.—Así, pues, según él, tan pronto como alguien cesa de entender en acto una cosa, la representación de ella deja de estar en el entendimiento; y es preciso, si de nuevo quiere entenderla, el que recurra al entendimiento agente, que supone ser una substancia separada, para que la especie inteligible fluya de él al entendimiento posible. Del ejercicio habitual de dirigirse al entendimiento agente se produce, a su entender, en el entendimiento posible una cierta facilidad para recurrir al entendimiento agente, la cual decía ser el hábito de la ciencia.—Según esta teoría, por tanto, nada se conserva en la parte intelectiva que no sea entendido en acto; y, por consiguiente, no es posible que exista en ella la memoria.

Mas esta opinión está en franca pugna con la doctrina de Aristóteles. Pues afirma éste que, cuando el entendimiento posible "se hace cada cosa singular al modo del que sabe, se llama entendimiento que está en acto, y que esto sucede cuando puede obrar por sí mismo. Mas aun entonces está ciertamente de algún modo en potencia, pero no como lo estaba antes de que aprendiese o descubriese". Ahora bien, se dice que el entendimiento posible se hace cada una de las cosas por cuanto recibe las representaciones de cada uno de los objetos. Del hecho, por tanto, de que recibe las especies inteligibles brota el que pueda obrar cuando quiera, pero no que obre siempre; porque incluso entonces está de algún modo en potencia, si bien de distinto modo que antes de entender; es decir, a la manera como el que tiene conservari possunt aliquae species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organi corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cuius similitudo in intellectu existit. — Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu: sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur, secundum ipsum, quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiae.—Secundum igitur hanc positionem, nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva, secundum hunc modum.

Sed haec opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Dicit enim, in III «De anima» [28], quod, cum intellectus possibilis «sic fiat singula ut sciens, dicitur qui secundum actum»; et quod «hoc accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire». Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur: quia et tunc est quodammodo in potentia, licet aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in

[28] C.4 n.6 (IIIK 429b5): S.TH., lect.8 n.700.

potentia ad considerandum in actu.

Repugnat etiam praedicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. — Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte.

Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Ad primum ergo dicendum quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis paucibusque communis. Species enim conservantur non in parte animae sensitiva tantum, sed magis in coniuncto: cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, praetor concomitantiam organi corporalis. Unde Philosophus dicit in III «De anima» [29], quod «anima est locus specierum, non tota, sed intellectus».

Ad secundum dicendum quod praeteritio potest ad duo referri: scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum.

ne conocimiento habitual de una cosa está en potencia para pensar actualmente en ella.

Esta opinión es, además, contraria a la razón. Pues todo lo que se recibe en una cosa es recibido según el modo de ser del recipiente. Ahora bien, el entendimiento es de naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Si, pues, la materia corporal retiene las formas que recibe, no sólo mientras actualmente obra por ellas, sino aun después de que cesa su acción, con mayor motivo el entendimiento ha de recibir de modo más estable e inamisible las especies inteligibles, ya provengan de los objetos sensibles o ya emanen de un entendimiento superior.—Por consiguiente, si por memoria entendemos únicamente la facultad de conservar las especies, es preciso afirmar que la memoria reside en la parte intelectiva.

En cambio, si es de esencia de la memoria el que su objeto sea lo pretérito en cuanto pretérito, la memoria no residirá en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva, que percibe lo particular. Pues lo pretérito, en cuanto pretérito, al designar al ser bajo un tiempo determinado, entra en la condición de lo particular.

Soluciones. 1. La memoria, en cuanto conservativa de las especies, no nos es común con los animales; pues las especies se conservan no solamente en la parte sensitiva del alma, sino más bien en el compuesto, por ser la facultad de recordar el acto de un órgano. El entendimiento, en cambio, en razón de su misma naturaleza conserva las especies sin el concurso de ningún órgano corporal. Por eso dice el Filósofo que "el alma es el lugar de las especies, no toda, sino su entendimiento".

2. La condición de pretérito puede referirse a dos cosas, a saber, al objeto conocido y al acto de conocer.

[29] C.4 n.4 (BK 429a27) : S.TH., lect.7 n.686.

Y las dos se hallan simultáneamente reunidas en la parte sensitiva, que es capaz de la aprehensión de una realidad, por lo mismo que es inmutada por el objeto sensible presente; por eso el animal recuerda a un mismo tiempo que ha sentido en tiempo pasado y que ha sentido un objeto sensible pretérito.—Mas, por lo que se refiere a la parte intelectiva, la condición de pretérito le es accidental al objeto del entendimiento, no afectándole necesariamente. Pues el entendimiento entiende al hombre en cuanto es hombre; y al hombre como hombre le es accidental el existir en el tiempo presente, en el pasado o en el futuro. En cambio, por razón de su acto, la condición de pretérito puede intervenir necesariamente en el entendimiento, del mismo modo que en el sentido, por cuanto el entender de nuestra alma es un acto particular que se da en este o en aquel tiempo; y así decimos que el hombre entiende ahora, o ayer, o mañana. Lo que no es contrario a su condición intelectual, toda vez que este entender, aunque particular, es, sin embargo, un acto inmaterial, como anteriormente dijimos al hablar del entendimiento; y, por tanto, del mismo modo que el entendimiento se entiende a sí mismo no obstante ser el entendimiento singular, así también entiende su propio entender, que es un acto singular, ya exista en el presente, en el pasado o en el futuro.—De esta manera, por tanto, el concepto de memoria queda a salvo en el entendimiento en cuanto referido a las cosas pasadas, puesto que entiende que él entendió anteriormente; pero no en cuanto a que entienda lo pasado tal y como se encontró en el tiempo y en el espacio.

3. Unas veces la especie inteligible está en el entendimiento sólo en potencia, y entonces se dice que el entendimiento se halla en potencia Otras, está dando su último complemento al acto, y entonces se entien-

Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili: unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile.—Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo: homini autem, inquantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia *intelligere animae nostrae* est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen, est immaterialis actus, ut supra (q.76 a.1) de intellectu dictum est; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. — Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse: non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc.

Ad tertium dicendum quod species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum: et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus: et tunc intelligit actu. Ali-

quando medio modo se habet inter potentiam et actum: et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit.

de en acto. Otras, está en un estado intermedio entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el entendimiento se encuentra en estado de hábito. Y de este modo último es como conserva las especies aun cuando no entienda en acto.

ARTICULO 7

Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus [a]

Si la memoria intelectiva es una potencia distinta del entendimiento

Ad séptimum sic proceditur. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

1. Augustinus enim, in X «De Trin.» [20], ponit in mente «memoriam, intelligentiam et voluntatem». Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Praeterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivae partis et intellectivae. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra (q.78 a.4) dictum est. Ergo memoria partis intellectivae est alia potentia ab intellectu.

3. Praeterea, secundum Augustinum [21], memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem aequalia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed contra, de ratione memoriae est, quod sit thesaurus vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus, in III «De anima», attribuit intellectui, ut dictum est (a.6 ad 1). Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

Dificultades. Parece que la memoria intelectiva es una potencia distinta del entendimiento.

1. San Agustín coloca en la mente "la memoria, la inteligencia y la voluntad". Pero no hay duda de que la memoria es una potencia distinta de la voluntad. Luego también lo es del entendimiento.

2. Por una misma razón se distinguen las potencias de la parte sensitiva y las intelectivas. Pero, como antes hemos dicho, la memoria en la parte sensitiva es potencia distinta del sentido. Luego la memoria intelectiva es potencia distinta del entendimiento.

3. Según San Agustín, la memoria, la inteligencia y la voluntad son iguales entre sí y proceden una de otra. Mas esto no podría ser suponiendo que la memoria fuese la misma potencia que el entendimiento. Luego no es la misma potencia.

Por otra parte, la memoria es por su naturaleza el depósito o lugar donde se conservan las especies inteligibles. Y el Filósofo atribuye esto al entendimiento. Luego, en la parte intelectiva, la memoria no es una potencia distinta del entendimiento.

---

[a] Infra q.93 a.7 ad 3; *Sent.* 1 d.3 q.4 a.1; *De verit.* q.10 a.3; *Cont. Gent.* 2,74.

[20] C.11: ML 42,983; cf. l.14 c.7: ML 42,1043.

[21] *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983; l.11 c.7: ML 42,993.

Respuesta. Según ya hemos dicho, las potencias del alma se distinguen por razón de la diversa formalidad de sus objetos, puesto que la razón de ser de cada potencia consiste en su relación con aquello a que se aplica, que es su objeto. También dijimos ya que, cuando una potencia se refiere por su naturaleza a un objeto en su consideración universal, tal potencia no se diversifica en virtud de las diferencias particulares del objeto; al modo como la potencia visiva, que considera a su objeto en cuanto color, no se diversifica en razón de la diferencia del blanco y el negro. Ahora bien, el entendimiento considera su objeto bajo la razón universal del ser, puesto que el entendimiento posible es aquello "por lo cual nos hacemos todas las cosas". De ahí que ninguna diversidad en los seres establezca diferencia en el entendimiento posible.

No obstante, el entendimiento agente y el posible se distinguen como potencias, puesto que, respecto a un mismo objeto, distinto principio ha de ser la potencia activa, que hace al objeto estar en acto, de la potencia pasiva, que es movida por el objeto ya existente en acto. Por eso se compara la potencia activa con su objeto como el ser en acto con el ser en potencia, y, por el contrario, la pasiva se compara con su objeto como el ser en potencia con el ser en acto.

Así, pues, en el entendimiento no puede haber más potencias distintas que el entendimiento agente y el posible. Evidentemente, por tanto, la memoria no es una potencia distinta del entendimiento, puesto que tanto el conservar como el recibir es propio por su naturaleza de la potencia pasiva.

Soluciones. 1. Aunque en las "Sentencias" se dice que la memoria, la inteligencia y la voluntad son

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.77 a.3) dictum est, potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes obiectorum; eo quod ratio cuiuslibet potentiae consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est eius obiectum. Dictum est etiam supra (q.59 a.4) quod, si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum: sicut potentia visiva, quae respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur per diversitatem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est «quo est omnia fieri» [32]. Unde secundum nullam differentiam entium, diversificatur differentia intellectus possibilis.

Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis: quia respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam quae movetur ab obiecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia: potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu.

Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu: ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis in 3 dist. I «Sent.» dicatur quod memoria, intelligen-

[32] Cf. ARISTOTELES, *De anima* 3 c.5 (BK 430a10): S.TH., lect.10 n.728.

tia et voluntas sint tres «vires», tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in XIV «De Trin.» (c.7; cf. nt.30), quod «si accipiatur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper praesto sunt animae, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit». Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animae retentione, intelligentiam autem pro acto intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum quod praeteritum et praesens possunt esse propriae differentiae potentiarum sensitivarum diversificativae; non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dicta (in c; cf. a.7 ad 2).

Ad tertium dicendum quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu. Et hoc modo etiam aequatur ei; non autem sicut potentia potentiae.

tres facultades, no fué ése el modo de pensar de San Agustín, quien expresamente dice que, "si la memoria, la inteligencia y la voluntad se conciben como presentes siempre en el alma, piénsese o no en ellas, esto es solamente propio de la memoria. Me refiero ahora a la inteligencia, por la que entendemos cuando pensamos, y a la voluntad, amor o dilección que une a los hijos con su padre". De donde se desprende que San Agustín no las considera como tres potencias del alma, sino que llama memoria a la retentiva habitual del alma; inteligencia, al acto del entendimiento, y voluntad, al acto de la voluntad.

2. Lo pasado y lo presente pueden constituir diferencias propias que diversifiquen las potencias sensitivas; mas no las intelectivas, por la razón ya dicha.

3. La inteligencia procede de la memoria como el acto del hábito. Y en este sentido se las compara, no como una potencia con otra distinta.

ARTICULO 8

Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu [a]

Si la razón es potencia distinta del entendimiento

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu.

1. In libro enim «De spiritu et anima» [22] dicitur: «Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus». Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

Dificultades. Parece que la razón es potencia distinta del entendimiento.

1. En el libro "Del espíritu y el alma" se dice: "Cuando de las cosas inferiores queremos remontarnos a las superiores, lo primero que hallamos es el sentido, después la imaginación, luego la razón y más tarde el entendimiento". Luego la razón es potencia distinta del entendimiento, como la imaginación lo es de la razón.

[a] *Sent* 3 d.35 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.15 a.1.

[22] C.11: ML 40,786.

2. Dice Boecio que el entendimiento se compara a la razón como la eternidad al tiempo. Pero no corresponde a una misma facultad el estar en el tiempo y en la eternidad. Luego la razón y el entendimiento no son una misma potencia.

3. El hombre tiene de común con los ángeles el entendimiento y con los animales el sentido. Pero la razón, que es propia del hombre y por la cual se llama animal racional, es una potencia distinta del sentido. Luego, por el mismo motivo, es distinta del entendimiento, que propiamente compete a los ángeles, llamados por ello intelectuales.

Por otra parte, dice San Agustín que "aquello por lo cual aventaja el hombre a los animales irracionales es la razón, o mente, o inteligencia, o como mejor guste llamarse". La razón, el entendimiento y la mente son, por tanto, una sola potencia.

Respuesta. La razón y el entendimiento no pueden ser en el hombre potencias distintas; lo que claramente se echará de ver si se consideran sus respectivos actos. En efecto, entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible; raciocinar, en cambio, es discurrir de un concepto a otro concepto para conocerla. Por eso los ángeles, que por su modo natural de ser poseen un conocimiento perfecto de la verdad inteligible, no tienen necesidad de discurrir de una noción a otra, sino que, como dice Dionisio, perciben la verdad de las cosas directamente y sin discurso. Los hombres, por el contrario, como él mismo dice, llegan al conocimiento de la verdad inteligible pasando de un concepto a otro; por lo cual se les llama racionales. Está claro, por tanto, que el raciocinar con respecto al entender es como el moverse con

2. Praeterea, Boetius dicit, in libro «De consol.» [34], quod intellectus comparatur ad rationem sicut aeternitas ad tempus. Sed non est eiusdem virtutis esse in aeternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

3. Praeterea, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quae est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit angelis: unde et intellectuales dicuntur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «Super Gen. ad litt.» [35], quod «illud quo homo irrationabilius animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur». Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia.

Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, 7 cap. «De div. nom.» [36]. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur: et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel adquirere ad habere: quorum unum est

[34] l.4 prosa 6: ML 63,817.
[35] C.29: ML 34,292.
[36] § 2: MG 3,868; S.TH., lect.2

perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; indè est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit a prima principia, ad quae inventa examinat.

Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus: quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

respecto al reposar o como el adquirir es al poseer: lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo, del ser perfecto. Y puesto que el movimiento parte siempre de la inmovilidad y termina en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, cuando sigue un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades de inmediato entendidas, que son los primeros principios, para volver después, por vía de juicio resolutorio, a comprobar con esos mismos principios las verdades halladas.

Ahora bien, es indudable que el reposo y el movimiento no se reducen a potencias diversas, sino a una y la misma potencia, incluso en los seres naturales, puesto que en virtud de un mismo principio se mueve localmente una cosa y permanece quieta en un lugar. Con mucha mayor razón, por tanto, en virtud de una misma potencia entendemos y raciocinamos. Y así queda claro que el entendimiento y la razón son en el hombre una misma potencia.

Ad primum ergo dicendum quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiarum. Quamvis liber ille non sit magnae auctoritatis (cf. q.77 a.8 ad 1).

Soluciones. 1. Esa enumeración se establece según el orden de los actos y no por razón de la distinción de las potencias. Aparte de que el citado libro no es de mucha autoridad.

Ad secundum patet responsio ex dictis (in c). Aeternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boetius comparavit intellectum aeternitati, rationem vero tempori.

2. La respuesta está clara por lo que hemos dicho. La eternidad se compara al tiempo como lo inmóvil a lo móvil. Por eso Boecio comparó el entendimiento con la eternidad y la razón con el tiempo.

Ad tertium dicendum quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt; sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

3. Los demás animales son tan inferiores al hombre, que no pueden llegar al conocimiento de la verdad, que indaga la razón. En cambio, llega al conocimiento de la verdad inteligible, aunque imperfectamente. Por eso la potencia cognoscitiva de los ángeles no es de distinto género que la potencia cognoscitiva de la razón, sino que se compara con ella como lo perfecto con lo imperfecto.

ARTICULO 9

Utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae [a]

Si la razón superior y la inferior son potencias distintas

Dificultades. Parece que la razón superior y la inferior son potencias distintas.

1. Dice San Agustín que la imagen de la Trinidad está en la parte superior de la razón, y no en la inferior. Pero las partes del alma son sus potencias. Luego la razón superior y la inferior son dos potencias.

2. Nada tiene su origen en sí mismo. Pero la razón inferior tiene su origen en la superior y es dirigida y gobernada por ella. Luego la razón superior es potencia distinta de la inferior.

3. Dice el Filósofo que la "facultad de ciencia" del alma, en virtud de la cual conoce las realidades necesarias, es principio y parte del alma distinto de la "facultad de opinar y raciocinar", por la que conoce las contingentes. Y prueba esto por el hecho de que "lo que tiene género diverso se ordena a partes del alma de género distinto"; y lo contingente y lo necesario son de género diferente, como lo corruptible y lo incorruptible. Ahora bien, como necesario es lo mismo que eterno, y temporal lo mismo que contingente, parece que lo que el Filósofo llama "facultad de ciencia" es la parte superior de la razón, que, según San Agustín, "se aplica a considerar y consultar las cosas eternas"; y lo que llama "facultad de opinar o raciocinar" se identifica con la razón inferior, la cual, según San Agustín, "se aplica a dirigir las cosas temporales". Luego la razón superior y la inferior son distintas potencias del alma.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

1. Dicit enim Augustinus, XII «De Trin.» [37], quod imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed partes animae sunt ipsae eius potentiae. Ergo duae potentiae sunt ratio superior et inferior.

2. Praeterea, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in VI «Ethic.» [38], quod «scientificum» animae, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animae ab «opinativo» et «ratiocinativo», quo cognoscit contingentia. Et hoc probat per hoc, quia «ad ea quae sunt genere altera, altera genere particula animae ordinatur»; contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod aeternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philosophus vocat «scientificum», et superior pars rationis, quae secundum Augustinum (l.c.) «intendit aeternis conspiciendis et consulendis»; et quod idem sit quod Philosophus vocat «raciocinativum» vel «opinativum», et inferior ratio, quae secundum Augustinum «intendit temporalibus disponendis». Est ergo alia potentia animae ratio superior, et ratio inferior.

---

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.2; *De verit.* q.15 a.2.

[37] C.4.7: ML 42,1000-1004.

[38] C.1 n.5.6 (BK 1139a5-15): S.TH., lect.1 n.1115-23; cf. c.5 n.8 (BK 1140b25): S.TH., lect.4 n.1174.

4. Praeterea, Damascenus dicit[39] quod «ex imaginatione fit opinio»; deinde mens, diiudicans opinionem sive vera sit sive falsa, diiudicat veritatem; unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur iudicatum est iam et determinatum vere, dicitur intellectus». Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior (cf. arg.3), est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII «De Trin.» (l.c. nt.37), quod ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur. Non ergo sunt duae potentiae.

Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim (l.c.) quod ratio superior est «quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis»: conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur (l.c.), «quae intendit temporalibus rebus». Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli, ad Rom. 1,20: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur»: in via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus.

Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant: sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusio-

4. Dice el Damasceno que "la opinión es formada por la imaginación, y luego la mente, al discernir si la opinión es falsa o verdadera, juzga de la verdad; por esto la palabra "mente" viene de medir. Aquello, pues, sobre que ya se ha juzgado y decidido se dice con verdad entendido". Por tanto, la facultad de opinar, que es la razón inferior, es distinta de la mente y entendimiento, que podemos identificar con la razón superior.

Por otra parte, dice San Agustín que la razón superior y la inferior no se distinguen más que por sus funciones. No son, por consiguiente, dos potencias.

Respuesta. La razón superior y la inferior, según las entiende San Agustín, de ningún modo pueden ser dos potencias del alma. Pues afirma que la razón superior "se aplica a considerar y consultar las cosas eternas"; a considerarlas, en cuanto que las contempla en sí mismas; a consultarlas, en cuanto que de ellas toma normas para su conducta. Llama, en cambio, razón inferior a la que "se aplica a las cosas temporales". Pero unas y otras, las realidades temporales y las eternas, en su ordenación a nuestro entendimiento, se subordinan entre sí, de modo que unas sirvan de medio para conocer las otras. En un proceso inventivo, por medio de las cosas temporales llegamos al conocimiento de las eternas, según aquello del Apóstol: "Las perfecciones invisibles de Dios, mediante el conocimiento de cosas creadas se han hecho perceptibles"; mientras que en un proceso deductivo juzgamos de las cosas temporales por las eternas ya conocidas, y disponemos de ellas según las normas de las eternas.

Puede ocurrir que el medio y aquello a que por él se llega pertenezcan a distintos hábitos; y así los prime-

[39] *De fide orth.* l.2 c.22: MG 94,941

ros principios indemostrables pertenecen al hábito de entendimiento, y las conclusiones de ellos deducidas, al hábito de ciencia. Y por esta causa, de los principios de la geometría se deducen conclusiones aplicables a otra ciencia, como es la perspectiva.—Pero el medio y el término pertenecen a la misma potencia racional, puesto que el acto de la razón es como un movimiento que pasa del uno al otro; y uno mismo es el móvil que transpone el medio y el que llega al término. Luego la razón superior y la inferior son una misma potencia racional. Sin embargo, según San Agustín, se distinguen por el ejercicio de sus actos y por sus diversos hábitos; pues a la razón superior se atribuye la sabiduría, y a la inferior la ciencia.

nes vero ex his deductae ad habitum scientiae. Et ideo ex principiis geometriae contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. — Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens: idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior. Sed distinguuntur, secundum Augustinum [40], per officia actuum, et secundum diversos habitus: nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

Soluciones. 1. Puede llamarse parte al resultado de cualquier clase de división, y, por tanto, la razón superior y la inferior se llaman partes en cuanto que se dividen por sus funciones, pero no porque sean distintas potencias.

Ad primum ergo dicendum quod secundum quamcumque rationem partitionis potest pars dici. Inquantum ergo ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partitiones dicuntur: et non quia sunt diversae potentiae.

2. Se dice que la razón inferior procede de la superior y es regulada por ella, por cuanto los principios de que se vale se deducen y están dirigidos por los principios de la razón superior.

Ad secundum dicendum quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur a principiis superioris rationis.

3. La "facultad de ciencia" de que habla el Filósofo no es lo mismo que la razón superior; porque aun en las cosas temporales, que son objeto de las ciencias naturales y matemáticas, se encuentran nociones necesarias; y la "facultad de opinar" y "raciocinar" ni aun siquiera alcanzan a ser propias de la razón inferior, que sólo versa acerca de lo contingente.

Ad tertium dicendum quod «scientificum» de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior: nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. «Opinativum» autem et «ratiocinativum» in minus est quam ratio inferior: quia est contingentium tantum.

Mas no por esto se ha de afirmar en absoluto que la potencia por la que el entendimiento conoce los seres necesarios es diferente de aquella por la cual conoce los contingentes; porque unos y otros los conoce

Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia: quia utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quae

[40] L.c., nn.1 c.4 et c.14: ML 42,1005.

habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit; utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit; sicut et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam; sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animae, scientificum et ratiocinativum, non quia sunt duae potentiae; sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam recipit intellectus, ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

bajo una misma consideración objetiva, a saber, en cuanto seres y verdaderos. Por consiguiente, conoce con perfección las realidades necesarias, que tienen existencia perfecta en la verdad, por cuanto penetra hasta su esencia y por ella demuestra sus accidentes propios. En cambio, conoce imperfectamente los seres contingentes, por lo mismo que tienen un ser y una verdad imperfectos. Ahora bien, lo perfecto y lo imperfecto en acto no diversifican la potencia; pero diversifican los actos en cuanto al modo de obrar, y, por tanto, los principios de los actos y los mismos hábitos. Y ésta es la razón por la que el Filósofo distinguió dos partes en el alma, la científica y la que razona, no porque sean dos potencias, sino porque se distinguen por su diversa aptitud para recibir distintos hábitos, cuya diversidad se proponía entonces indagar. Y, en efecto, si bien lo contingente y lo necesario difieren por sus propios géneros, convienen, no obstante, en la noción común de ser, que es el objeto del entendimiento, a la cual se comparan diversamente, como lo perfecto y lo imperfecto.

Ad quartum dicendum quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. «Opinio» enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. «Diiudicare» vero, vel «mensurare», est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen «mentis». «Intelligere» autem est cum quadam approbatione diiudicatis inhaerere.

4. La distinción del Damasceno se refiere a la diversidad de actos y no a la de potencias. Pues "opinión" significa el acto del entendimiento que se inclina por uno de los miembros de la contradicción con temor de que el otro sea el verdadero; y "juzgar" o "medir" es el acto del entendimiento por el cual aplica los principios ciertos al examen de las cuestiones: de aquí el nombre de "mente"; y "entender" es adherirse a lo juzgado prestándole aprobación.

ARTICULO 10

Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu

Si la inteligencia es potencia distinta del entendimiento

Dificultades. Parece que la inteligencia es potencia distinta del entendimiento.

1. En el libro "Del espíritu y el alma" se dice que, "cuando de las cosas inferiores queremos remontarnos a las superiores, lo primero que hallamos es el sentido, después la imaginación, luego la razón, más tarde el entendimiento y, por último, la inteligencia". Pero la imaginación y el sentido son potencias distintas. Luego también el entendimiento y la inteligencia.

2. Dice Boecio que "de distinta manera consideran al hombre el sentido, la imaginación, la razón y la inteligencia". Pero el entendimiento es la misma potencia que la razón. Luego parece que la inteligencia es potencia distinta del entendimiento, como la razón lo es de la imaginación y del sentido.

3. Los actos son anteriores a las potencias, según dice el Filósofo. Pero la inteligencia es un acto distinto de los demás actos que se atribuyen al entendimiento; pues dice el Damasceno que "el primer movimiento de conocer se llama inteligencia, la cual, aplicada a una cosa, se dice intención; si permanece y configura al alma en conformidad con lo que entiende, se llama pensamiento: cuando éste permanece en una misma cosa y se examina y juzga a sí propio, se dice "frónesis" (es decir, sabiduría), y la "frónesis", desarrollada, produce el conocimiento, o sea, el lenguaje interior coordinado, del cual afirman que proviene el lenguaje externo hablado". Luego parece que la

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

1. Dicitur enim in libro «De spiritu et anima» [41], quod «cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia». Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo et intellectus et intelligentia.

2. Praeterea, Boetius dicit, in V «De consol.» [42], quod «ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur». Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus, sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

3. Praeterea, «actus sunt praevii potentiis», ut dicitur in II «De anima» [43]. Sed intelligentia est quidam actus ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui divisus. Dicit enim Damascenus [44] quod «primus motus intelligentia dicitur; quae vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quae permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur; excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans et diiudicans, phronesis dicitur» (idest sapientia); «phronesis autem dilatata facit cogitationem, idest interius dispositum sermonem; ex quo aiunt provenire sermonem per linguam enarratum». Ergo videtur quod intelli-

[41] C.11: ML 40,786.
[42] Prosa 4: ML 63,849.
[43] C.4 n.1 (BK 415a16): S.Th., lect.6 n.304.
[44] *De fide orth.* l.2 c.22: MG 94,941.

gentia sit quaedam specialis potentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [45], quod «intelligentia indivisibilium est, in quibus non est falsum». Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia praeter intellectum.

Respondeo dicendum quod hoc nomen «intelligentia» proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiae separatae quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de graeco translatis, dicuntur Intellectus seu Mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia. Invenitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus: scilicet intellectum «agentem, possibilem», et «in habitu», et «adeptum» [46]. Quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae; sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis: qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

Ad primum ergo dicendum quod, si recipi debet illa auctoritas (cf. a.8 ad 1), intelligentia ponitur pro actu intellectus. Et sic dividitur contra intellectum, sicut actus contra potentiam.

inteligencia es una potencia especial.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la inteligencia tiene por objeto las realidades indivisibles, en las cuales no hay falsedad". Pero el conocimiento de ellas es propio del entendimiento. Luego la inteligencia no es potencia distinta del entendimiento.

Respuesta. La palabra "inteligencia" significa propiamente el acto del entendimiento, que consiste en entender. No obstante, en ciertos libros traducidos del árabe se denominan inteligencias a las substancias separadas que nosotros llamamos ángeles; quizá porque estas substancias entienden siempre en acto; mientras que en traducciones del griego son llamados entendimientos o mentes. Así, pues, la inteligencia no se distingue del entendimiento como una potencia de otra, sino como el acto de la potencia. Distinción que se encuentra incluso en los mismos filósofos; pues distinguen en ocasiones cuatro entendimientos: "el agente, el posible, el habitual y el terminado". De los cuales son potencias distintas el agente y el posible, puesto que, como en todas las cosas, la potencia activa es distinta de la pasiva. Los otros tres, en cambio, se distinguen en conformidad con los tres estados del entendimiento posible; el cual unas veces está sólo en potencia, y entonces se llama posible; otras está en acto primero, que es la ciencia, y entonces se le llama entendimiento habitual; otras, en acto segundo, que es el pensar, y por eso se le llama entendimiento en acto o entendimiento terminado.

Soluciones. 1. En ese texto, caso de aceptar su autoridad, por inteligencia se entiende el acto del entendimiento; y en este sentido se contrapone al entendimiento como el acto a la potencia.

---

[45] C.6 n.1 (BK 430a26); S.TH., lect.11 n.746.

[46] Vide ALEXANDRUM APHRODISIENSEM, *De anima* l.2; THEMIST., *De anima* l.3; AVERROEM in III *De anima*.

2. Boecio entiende por inteligencia el acto del entendimiento superior al acto de la razón. Por eso dice allí mismo que "la razón es propiedad exclusiva del género humano, como la inteligencia lo es solamente del divino". Y, en efecto, lo propio de Dios es entenderlo todo sin investigación alguna.

3. Todos esos actos que el Damasceno enumera son actos de la misma potencia intelectiva. La cual primeramente se limita a la simple aprehensión de una cosa; y ese acto se llama "inteligencia". En segundo lugar, ordena lo aprehendido al conocimiento o ejecución de otra cosa, lo que se llama "intención". Mientras persiste en la investigación de lo que se propone, se llama "pensamiento". Cuando examina lo ya pensado en relación con nociones ciertas, se dice saber o conocer; esto es, "frónesis" o sabiduría, pues "a la sabiduría pertenece el juzgar", como dice el Filósofo. Desde el momento en que tiene algo por cierto, ya comprobado, piensa cómo pueda comunicarlo a otros; y esto constituye la disposición del "lenguaje interno", del cual procede la "locución exterior". Pues no toda diferencia de actos da lugar a diversificación de potencias, sino sólo aquellas que no pueden ser reducidas a un mismo principio, según ya dijimos.

Ad secundum dicendum quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus qui transcendit actum rationis. Unde ibidem [47] dicit quod «ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola divini», proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligat.

Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit: et hic actus dicitur «intelligentia». Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum: et hic vocatur «intentio». Dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur «excogitatio». Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere; quod est «phronesis», vel «sapientiae»; nam «sapientiae est iudicare», ut dicitur in I «Metaphys.» [48] Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare: et haec est dispositio «interioris sermonis»; ex qua procedit «exterior locutio». Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed solum illa quae non potest reduci in idem principium, ut supra (q.78 a.4) dictum est.

ARTICULO 11

Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae [a]

Si el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas

Dificultades. Parece que el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae.

---

[a] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.3 q.ª2; *De verit.* q.3 a.3; *De anima* 3 lect.15; *Ethic.* 6 lect.2

[47] Prosa 5: ML 63,854.

[48] C.2 n.3 (Bk 982a16): S.Th., lect.2 n.41.

1. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet in II «De anima» [49]. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum, intellectus autem practicus ost motivus. Ergo sunt diversae potentiae.

2. Praeterea, diversa ratio obiecti diversificat potentiam. Sed obiectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum; quae differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversae potentiae.

3. Praeterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut aestimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed aestimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra (q.78 a.4) dictum est. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» [50], quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae.

Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra (q.77 a.3) dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam: accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad so-

1. Lo que aprehende y lo que mueve pertenecen a distintos géneros de potencias, como dice el Filósofo. Pero el entendimiento especulativo es sólo aprehensivo, mientras que el práctico mueve. Luego son potencias distintas.

2. La diversa formalidad en el objeto diversifica las potencias. Pero el objeto del entendimiento especulativo es lo verdadero, y el del práctico lo bueno, que son formalidades distintas. Luego el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas.

3. En la parte intelectiva del alma, el entendimiento práctico es, con respecto al especulativo, lo que en la parte sensitiva es la estimativa con respecto a la imaginativa. Pero, según hemos dicho, la estimativa y la imaginativa son potencias distintas. Luego también el entendimiento especulativo y el práctico.

Por otra parte, dice el Filósofo que el entendimiento especulativo se hace por extensión práctico. Pero una potencia no se transforma en otra. Luego el entendimiento especulativo y el práctico no son potencias distintas.

Respuesta. El entendimiento práctico y el especulativo no son potencias distintas. Y la razón es porque, según ya hemos dicho, lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la cual se refiere una potencia, no diversifica esta potencia; como es accidental al color el que sea un hombre su sujeto o el que sea grande o pequeño, por lo cual una misma potencia visiva es quien lo aprehende. Y es accidental en el objeto percibido por el entendimiento el que se ordene a la acción. Ahora bien, en esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico; pues el entendimiento especulativo no ordena lo que perci-

[49] C.3 n.1 (Bk 414a29): S.Th., lect.5 n.279; cf. l.3 c.9 n.16 (Bk 432a15; 433a6): S.Th., lect.14 n.795.810-816.
[50] C.10 n.2 (Bk 433a14): S.Th., lect.15 n.820.

be a la acción, sino sólo a la contemplación de la verdad, y el práctico ordena lo aprehendido a la acción. Por eso dice el Filósofo que el "entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin". Del fin, por consiguiente, toman ambos su nombre: uno el de especulativo, y otro el de práctico u operativo.

Soluciones. 1. El entendimiento práctico es motor, no porque ejerza el movimiento, sino porque dirige hacia él, cosa que le compete por el modo de su aprehensión.

2. La verdad y el bien se incluyen mutuamente, ya que la verdad es un cierto bien, o de lo contrario no sería apetecible, y el bien es de algún modo verdad, so pena de no ser inteligible. Luego, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, al modo como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno aplicable a la acción es, bajo el aspecto de verdadero, objeto del entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad como el especulativo, pero ordenando a la acción la verdad conocida.

3. Según ya dijimos, muchas de las diferencias que diversifican las potencias sensitivas no diversifican las intelectivas.

lam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III «De anima» (l.c. nt.50), quod «speculativus differt a practico, fine». Unde et a fine denominatur uterque: hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis.

Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum quod multae differentiae diversificant sensitivas potentias, quae non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est (cf. a.7 ad 2; q.77 a.3 ad 4).

ARTICULO 12

Utrum synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta [a]

Si la sindéresis es una potencia especial distinta de las otras

Dificultades. Parece que la sindéresis es una potencia especial distinta de las otras.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.3; *De verit.* q.16 a.1.

1. Ea enim quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in glossa[51] Hieronymi Ez. 1,6, dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem; quae sunt quaedam potentiae. Ergo synderesis est quaedam potentia.

1. Los miembros de una misma división parecen ser del mismo género. Pero San Jerónimo sitúa en una misma división a la sindéresis junto con el apetito irascible, el concupiscible y el racional, que son otras tantas potencias. Luego la sindéresis es una potencia.

2. Praeterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensuali opponi videntur: quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per «serpentem» significatur, ut patet per Augustinum, XII «De Trin.»[52] Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

2. Los opuestos pertenecen al mismo género. Pero la sindéresis parece ser opuesta a la sensualidad; pues la sindéresis inclina siempre al bien, y la sensualidad siempre al mal, siendo, por eso, su símbolo la "serpiente", como está claro por San Agustín. Luego parece que la sindéresis es una potencia, como lo es la sensualidad.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De libero arbitrio»[53], quod in naturali iudicatorio adsunt quaedam «regulae et semina virtutum et vera et incommutabilia»: haec autem dicimus synderesim. Cum ergo regulae incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII «De Trin.»[54]; videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quaedam potentia.

3. Dice San Agustín que en la facultad natural de juzgar hay ciertas "reglas y gérmenes de virtudes verdaderos e invariables", y a ellas llamamos sindéresis. Por tanto, siendo las reglas inmutables que nos dirigen en nuestros juicios propias de la parte superior de la razón, según dice San Agustín, parece que la sindéresis es lo mismo que la razón y, por tanto, que es una potencia.

Sed contra, «potentiae rationales se habent ad opposita», secundum Philosophum[55]. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia: non enim invenitur in brutis.

Por otra parte, dice el Filósofo que "las potencias racionales dicen relación a objetos opuestos". Ahora bien, la sindéresis no se refiere a objetos opuestos, sino que inclina simplemente al bien. Luego no es una potencia; porque, si lo fuese, sería precisamente potencia racional, puesto que no se halla en los animales.

Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus: licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiorem; quidam vero[56] dixerint eam esse ipsam

Respuesta. La sindéresis no es una potencia, sino un hábito, aunque hayan afirmado algunos que es una potencia superior a la razón, y otros que es la misma razón, considerada

[51] Ordin. ex Hieronymo *In Ezech.* 1,6: ML 25,22.
[52] C.12.13: ML 42,1007-9.
[53] L.2 c.10: ML 32,1256.
[54] C.2: ML 42,999.
[55] *Metaph.* 9 c.2 n.2 (BK 1046b4): S.TH., lect.2 n.1789.
[56] Cf. ALEXANDRUM HALEN., *Summa theol.* p.3 q.73 membr.2

no como razón, sino como naturaleza.—Para comprender esto hemos de tener en cuenta que, siendo el raciocinio del hombre una especie de movimiento, según ya dijimos, parte, como de un principio inmóvil, de la intelección de ciertas verdades naturalmente evidentes sin necesidad de investigación racional, y termina en otro conocimiento, por cuanto juzgamos a la luz de los principios en sí mismos y naturalmente conocidos sobre las verdades que hemos descubierto en nuestra investigación racional. Y nos consta que de igual modo que la razón especulativa discurre sobre lo especulativo, discurre también la razón práctica acerca de lo operable. Es preciso, por tanto, que hayamos sido naturalmente dotados, lo mismo que de principios especulativos, también de principios prácticos.

Ahora bien, los primeros principios especulativos que nos han sido naturalmente infundidos no pertenecen a ninguna potencia especial, sino, como dice el Filósofo, a cierto hábito especial llamado "entendimiento de los principios". Luego tampoco los principios prácticos que nos han sido naturalmente infundidos pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito natural especial, que llamamos sindéresis. Por tanto, se dice que la sindéresis estimula al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a investigar y por ellos juzgamos lo averiguado. No cabe duda, por consiguiente, de que la sindéresis no es una potencia, sino un hábito natural.

rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.—**Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra (a.8) dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili: et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.**

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur «intellectus principiorum», ut patet in VI «Ethic.» [57] **Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.**

Soluciones. 1. Esta división de San Jerónimo se refiere a la diversidad de actos y no a la de potencias, y bien puede una potencia producir diversos actos.

Ad primum ergo dicendum quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiae.

2. La oposición de la sensualidad y la sindéresis se refiere también a la oposición de sus actos, no opo-

Ad secundum dicendum quod similiter oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secun-

[57] C.6 n.2 (Bk 1121a7): S.Th., lect.5 n.1175.

dum oppositionem actuum; non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et synderesi sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter iudicamus.

niéndose como especies diversas de un mismo género.

3. Esas razones inmutables son los primeros principios prácticos, en los cuales no cabe error; y se atribuyen a la razón como a potencia y a la sindéresis como a hábito. De ahí que por ambas, por la razón y por la sindéresis, juzguemos de modo natural.

ARTICULO 13

Utrum conscientia sit quaedam potentia [a]

Si la conciencia es una potencia

Ad tertiumdecimum sic procedítur. Videtur quod conscientia sit quaedam potentia.

1. Dicit enim Origenes [88] quod conscientia est «spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaereat bonis». Sed «spiritus» in anima nominat potentiam aliquam: vel ipsam mentem, secundum illud Eph. 4,23: «Renovamini spiritu mentis vestrae»; vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio «spiritualis» vocatur, ut patet per Augustinum, XII «Super Gen. ad litt.» [89] Est ergo conscientia quaedam potentia.

2. Praeterea, nihil est peccati subiectum nisi potentia animae. Sed conscientia est subiectum peccati: dicitur enim ad Tit. 1,15, de quibusdam, quod «inquinatae sunt eorum mens et conscientia». Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Praeterea, necesse est quod conscientia sit vel actus, vel habitus vel potentia. Sed non est actus: quia non semper maneret in homine. Nec est habitus: non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur

Dificultades. Parece que la conciencia es una potencia.

1. Dice Orígenes que la conciencia es "un espíritu corrector y un pedagogo asociado al alma", en virtud del cual se aparta del mal y se adhiere al bien. Pero en el alma el "espíritu" designa una potencia, ya sea la mente, según las palabras del Apóstol: "Renovaos en el espíritu de vuestra mente"; ya sea la imaginación, y por eso se llama también a la percepción imaginativa visión "espiritual". La conciencia, por tanto, es una potencia.

2. Nada es sujeto de pecado, a no ser potencia del alma. Pero la conciencia es sujeto de pecado, pues de algunos dice el Apóstol que "su mente y su conciencia están contaminadas". Luego parece que la conciencia es una potencia.

3. La conciencia necesariamente ha de ser o acto, o hábito, o potencia. Pero no es acto, pues no permanecería siempre en el hombre; ni hábito, porque tendríamos no una, sino muchas conciencias, ya que son muchos los hábitos cognoscitivos mediante los cuales nos ordenamos a

---

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.4; *De verit.* q.17 a.1.

[88] *In Rom.* 2,15 l.2: MG 14,893.

[89] C.6.24: ML 34,459.475.

la acción. Luego la conciencia es una potencia.

Por otra parte, de la conciencia se puede prescindir, mas no de una potencia. Luego la conciencia no es una potencia.

Respuesta. La conciencia, propiamente hablando, no es una potencia, sino un acto. Lo cual es evidente tanto por razón de su nombre como por las funciones que, según el hablar común, se le atribuyen. En efecto, conciencia, en la acepción genuina de la palabra, indica la relación de un conocimiento con una cosa; pues conciencia equivale a "ciencia con otro". Ahora bien, la aplicación de la ciencia a una cosa se efectúa mediante un acto. Por tanto, está claro, por su mismo concepto nominal, que la conciencia es un acto.

Y esto mismo resulta del examen de las funciones que se le atribuyen. De ella se dice que testifica y liga o incita, y también que acusa y remuerde o reprende; cosas todas que siguen a la aplicación de un conocimiento o ciencia nuestra, a lo que hacemos. Y esta aplicación puede hacerse de tres maneras. Una, cuando reconocemos que hicimos o no hicimos una cosa, según las palabras de la Escritura: "Sabe tu conciencia que frecuentemente has maldecido a otros"; y en este caso se dice que "atestigua". Otra, cuando, según nuestra conciencia, juzgamos que una cosa debe o no debe hacerse, y entonces se dice que la conciencia "incita" o "liga". La tercera, cuando por la conciencia juzgamos que una cosa ha estado bien o mal hecha, y entonces "excusa", o "acusa", o "remuerde". Ahora bien, es indudable que todo ello es el resultado de la aplicación actual del conocimiento a lo que hacemos. Por tanto, propiamente hablando, la conciencia designa un acto.

Pero, como el hábito es principio del acto, se da a veces el nombre de

in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis: tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur «cum alio scientia». Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. 7,23: «Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis»: et secundum hoc, conscientia dicitur «testificari». Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum: et secundum hoc, dicitur conscientia «instigare» vel «ligare». Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum: et secundum hoc, conscientia dicitur «excusare» vel «accusare», seu «remordere». Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen

conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi: sicut Hieronymus, in glossa Ez. 1,6, «synderesim» conscientiam nominat; et Basilius «naturale iudicatorium» [60]**; et Damascenus dicit** [61] **quod est «lex intellectus nostri». Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur.**

conciencia al primer hábito natural, es decir, a la sindéresis; y así San Jerónimo llama a la conciencia "sindéresis"; San Basilio, "facultad natural de juzgar", y el Damasceno dice que es "la ley de nuestro entendimiento". Pues es costumbre nombrar unos por otros las causas y los efectos.

Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Soluciones. 1. Se da a la conciencia el nombre de espíritu en cuanto que el espíritu se identifica con la mente, pues es un dictamen de la mente.

Ad secundum dicendum quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione: inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

2. Se dice que la contaminación está en la conciencia, no como en sujeto, sino como lo conocido en el conocimiento; o sea, en cuanto que uno sabe que está contaminado.

Ad tertium dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est (in c).

3. El acto, aunque no siempre permanezca por sí mismo, permanece siempre en su causa, que es la potencia y el hábito. Y aunque los hábitos de que está informada la conciencia son muchos, todos, sin embargo, reciben su eficacia de uno primero, o hábito de los primeros principios, llamado sindéresis. Por eso este hábito toma a veces de una manera particular el nombre de conciencia, como anteriormente dijimos.

---

[60] *In Prov.* hom.12: MG 31,405.
[61] *De fide orth.* l.4 c.22: MG 94,1200.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 80 Y 81

POTENCIAS APETITIVAS

Comienza con la cuestión 80 la serie de cuatro que dedica Santo Tomás al universo apetitivo. Ciñese a tratar de las potencias tan sólo, porque de los actos respectivos tratará en la 1-2 (q.22-48), y de los hábitos correspondientes en diferentes lugares a lo largo de toda la Segunda Parte. Allí matizará hasta extremos prodigiosos lo que aquí está insinuado y sintetizado en fórmulas universales de fuerte textura metafísica.

Después de distinguir (a.1) el apetito natural inscrito en la esencia misma de toda realidad, y especialmente de toda realidad dinámica (potencias operativas), del apetito elícito, tendencia que sigue a un conocimiento propio del que la siente y cierra el circuito abierto por él ante la realidad, propone y justifica la división análoga del apetito elícito en sensitivo e intelectivo (a.2). Observemos que, si radicalmente la diferencia de estos dos últimos apetitos se debe a sus respectivos estímulos cognoscitivos (sentido e intelecto), la diferencia intrínseca y formal reside en la capacidad o incapacidad respectiva para reflexionar sobre su propio acto y ser por ello dueño de sí o no serlo [1]. Esta prerrogativa del espíritu, de poder replegarse sobre sí y poseerse, es la que permite el dominio de la voluntad sobre los actos de las demás potencias que participan en algún modo de su imperio y, a través de ellas, sobre las realidades exteriores al hombre.

Trata en la cuestión 81 del apetito sensitivo bajo el título *De sensualitate*. En el artículo 1 resuelve una cuestión conceptual planteada por la terminología agustiniana. Habla San Agustín en su libro XII *De Trinitate* de la sensualidad en un texto ambiguo, con tendencia a identificarla con el conocimiento sensorial. La ambigüedad, en realidad, es general en este terreno. Modernamente incluso se ha podido defender la existencia de verdaderas sensaciones afectivas. El Santo distingue netamente ambos fenómenos, el cognoscitivo y el afectivo, sin separarlos, reservando el nombre y el concepto de sensualidad y de movimiento sensual para el apetito sensitivo.

En el artículo 2 procede a justificar la división del apetito sensible en concupiscible e irascible, y lo hace acudiendo a un doble argumento: la analogía con el mundo físico y la experiencia psicológica de la contrariedad de los movimientos de deseo y agresividad. El ad 2 de este artículo y el del siguiente plantean un problema delicado de exégesis. Ya hemos visto en la *Introducción general* la doctrina constante del Angélico sobre la cogitativa (en los animales estimativa) como determinante cognoscitivo único de la afectividad. Parece, sin embargo, en este lugar admitir también la imaginación

[1] «Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus: unde ipsa ipsa existens agere et non agere» (*Cont. Gent.* 3,47).

y aun el sentido externo como excitantes. La solución plena la hemos intentado dar ya en la *Introducción general.* Aquí nos limitamos a copiar la conclusión exegética del P. Barbado al respecto: «Trata Santo Tomás de explicar cómo, estando el apetito sujeto a la razón, algunas veces obra contra sus dictámenes, y para ello dice que el apetito puede ser movido por dos caminos diferentes: uno es el camino de la razón, que mueve el apetito por medio de la estimativa, y el otro camino es el de los sentidos, cuyas imágenes pueden también excitar el apetito, y, por tanto, puede muy bien suceder que este segundo movimiento contraríe al primero, o sea que el apetito no obedezca a la razón. Luego lo que el Santo quiere decir en el texto en cuestión es que los sentidos y la imaginación mueven, sí, al apetito, pero *no inmediatamente,* sino mediante la cogitativa; sólo que, al señalar la serie de factores de este movimiento, omitió uno de los términos de la serie, el último, que es común a las dos series, tanto si el movimiento parte de la razón como si parte de los sentidos» [2].

Por lo demás, en el artículo 4 se establece no sólo el hecho de esta sujeción del apetito sensitivo a la razón y voluntad, sino el modo propio de esta sujeción, que es política, no despótica. Ese *aliquid sui* que posee la afectividad sensitiva es precisamente su dinamismo propio, la búsqueda del placer como situación final de equilibrio en el concupiscible y la victoria como realización máxima en el irascible [3]. Este dinamismo, que determina el orden de desenvolvimiento de las distintas emociones concupiscibles e irascibles, puede normalmente ser interferido por la voluntad actuando *via obiecti* sobre la cogitativa (la voluntad no actúa directamente sobre las pasiones sino en el orden del ejercicio, no en el de la especificación). La sujeción de la cogitativa y, a su través, del apetito sensitivo a la voluntad, dueña de sus actos, determina una situación de expectativa, una apertura hacia arriba del apetito sensitivo, en la que puede siempre—salvo en condiciones patológicas—engranar el imperio.

CUESTION 80

(In duos articulos divisa

De potentiis appetitivis in communi

De las potencias apetitivas en general

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis (cf. q.78 introd.).

Et circa hoc consideranda sunt quatuor: primo, de appetitivo in communi; secundo, de sensuali-

Trataremos a continuación de las potencias apetitivas.

Acerca de las cuales deben establecerse cuatro cuestiones: primera, del apetito en general; segunda, de

[2] BARBADO, O. P., o.c., t.I p.747-48.

[3] Cf. en la *Introducción General* lo dicho sobre la función práctica de la cogitativa.

la sensibilidad; tercera, de la voluntad, y cuarta, del libre albedrío.

En torno a la primera cuestión hemos de examinar dos puntos:

Primero: si el apetito debe ser considerado como una potencia especial del alma.

Segundo: si el apetito se divide en sensitivo e intelectivo como en potencias diversas.

tato (q.81); tertio, de voluntate (q.82): quarto, de libero arbitrio (q.83).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animae.

Secundo: utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULO 1

Utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia [a]

Si el apetito es una potencia especial del alma

Dificultades. Parece que el apetito no es una potencia especial del alma.

1. No ha de asignarse potencia especial alguna a lo que es común a vivientes y no vivientes. Pero la tendencia apetitiva es común a ambos, puesto que el bien es "lo que todas las cosas apetecen", como dice el Filósofo. Luego el apetito no es potencia especial del alma.

2. Las potencias se distinguen según sus objetos. Pero una misma cosa es lo que apetecemos y conocemos. Luego no es necesario que la potencia apetitiva sea distinta de la cognoscitiva.

3. Lo común se contrapone a lo propio. Pero cada una de las potencias del alma tiende a algo particular apetecible, a saber, el objeto que le conviene. Luego por razón del objeto apetecible en común no es necesario añadir potencia alguna especial que se llame apetitiva.

Por otra parte, el Filósofo distingue el apetito de las demás potencias, y San Juan Damasceno distin-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animae potentia.

1. Ad ea enim quae sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animae assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis: quia bonum est «quod omnia appetunt», ut dicitur in I «Ethic.» [1] **Ergo appetitus non est specialis potentia animae.**

2. Praeterea, potentiae distinguuntur secundum obiecta. Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam praeter vim apprehensivam.

3. Praeterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quaelibet potentia animae appetit quoddam particulare appetibile, scilicet obiectum sibi conveniens. Ergo respectu huius obiecti quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quae appetitiva dicatur.

Sed contra est quod Philosophus, in II «De anima» [2], **distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in II li-**

---

[a] *Sent* 3 d.27 q.1 a.2; *De verit.* q.22 a.3.

[1] C.1 n.1 (Bk 1094a2): S.Th., lect.1 n.9.

[2] C.3 n.1 (Bk 414a29): S.Th., lect.5 n.279; cf. l.3 c.10 n.5 (Bk 433a9): S.Th., lect.15 n.828.

brō[3] distinguit vires appetitivas a cognitivis.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio: sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esso proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae «appetitus naturalis» vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum: sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum: in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, «in quo omnia praeexistunt», sicut Dionysius dicit[4].

Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est po-

gue las potencias apetitivas de las cognoscitivas.

Respuesta. Es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva. Para cuya evidencia debemos tener en cuenta que cada forma lleva aneja una inclinación; así, el fuego tiende por su forma a elevarse y producir un efecto semejante a sí. Ahora bien, la forma se encuentra de modo más eminente en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos la forma determina a cada uno exclusivamente a su solo ser propio, que es también su ser natural; y, por consiguiente, de esta forma natural se deriva una inclinación natural, llamada "apetito natural". En cambio, cada uno de los seres dotados de conocimiento, de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras cosas, como, por ejemplo, el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles, y el entendimiento, las de todos los inteligibles; y así el alma humana se hace en cierto modo todas las cosas a través del sentido y el entendimiento. En virtud de lo cual, los seres dotados de conocimiento alcanzan una particular semejanza con Dios, "en quien todas las cosas preexisten", como dice Dionisio.

Así, pues, por lo mismo que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser más elevado que el de las formas naturales, también debe existir en ellos una inclinación más noble que la natural o apetito natural. Y esta inclinación superior corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la cual el animal puede apetecer cuantas realidades aprehende, y no sólo aquellas a las cuales le inclina su forma natural. Y, por consiguiente,

[3] *De fide orth.* c.22: MG 94,941.
[4] *De div. nom.* c.5 § 5: MG 3,820; S.Th., lect.1.

es preciso admitir en el alma una potencia apetitiva.

Soluciones. 1. Según quedó dicho, en los seres que tienen conocimiento, su modo de apetecer es superior al modo común que se encuentra en todos los seres, y, por tanto, es preciso para tal efecto que disponga en el alma de una particular potencia.

2. El sujeto que se aprehende y se apetece es uno mismo, pero con formalidades distintas. Pues es aprehendido como ser sensible o inteligible, y apetecido en cuanto conveniente o bueno. Ahora bien, para que las potencias sean distintas se requiere la diversidad conceptual de sus objetos, no precisamente la material.

3. Cada una de las potencias del alma es una forma o naturaleza que posee inclinación natural hacia algo determinado. De ahí que cada una apetece con apetito natural el objeto que le conviene. Superior a éste se encuentra el apetito psicológico, derivado de la aprehensión, en virtud del cual se desea algo, no en cuanto conveniente al acto de esta o aquella potencia, como la visión para la vista o la audición para el oído, sino porque conviene sin más al animal.

nere aliquam potentiam animae appetitivam.

Ad primum ergo dicendum quod appetere invenitur in habentibus cognitionem, supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est (in c). Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animae.

Ad secundum dicendum quod id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione: apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum; non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum quod unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali.

ARTICULO 2

Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversae potentiae *

Si el apetito sensitivo y el intelectivo son potencias distintas

Dificultades. Parece que el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias distintas.

1. Las potencias no se diversifican atendiendo a diferencias acci-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversae potentiae.

1. **Potentiae enim non diversificantur per accidentales diffe-**

* *De verit.* q.22 a.4; q.25 a.1; *De anima* 3 lect.14.

rentias, ut supra (q.77 a.3) dictum est. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversae potentiae.

dentales, según ya dijimos. Pero es accidental al objeto apetecible el ser conocido por los sentidos o por la inteligencia. Luego el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias distintas.

2. Praeterea, cognitio intellectiva est universalium, et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quae est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivae: cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quae sunt singulares, omnis appetitus videtur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

2. El conocimiento intelectivo tiene por objeto los universales, en lo que se distingue del sensitivo, cuyo objeto son los singulares. Pero no hay lugar a tal distinción en la parte apetitiva; porque, siendo el apetito un movimiento que va del alma a las cosas, de suyo singulares, parece que toda apetencia es de cosas singulares. Luego no debe distinguirse el apetito intelectivo del apetito sensitivo.

3. Praeterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo, pari ratione, neque est aliud appetitivum.

3. De la misma manera que el orden afectivo, en cuanto potencia inferior, se subordina al intelectivo, así también está subordinado su principio motor. Pero no es distinta la potencia motora que sigue al entendimiento de la que sigue al sentido en los demás animales. Luego, por paridad de razón, tampoco lo es el apetito.

Sed contra est quod Philosophus, in III «De anima» [3], distinguit duplicem appetitum, et dicit [4] quod appetitus superior movet inferiorem.

Por otra parte, el Filósofo distingue un doble apetito, y dice que el apetito superior mueve al inferior.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III «De anima» [5], et XII «Metaphys.» [6]. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum: quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet

Respuesta. Es necesario afirmar que el apetito intelectivo es potencia distinta del apetito sensitivo. La potencia apetitiva, en efecto, es potencia pasiva, que por naturaleza ha de ser movida por el objeto conocido. De donde tenemos que el objeto apetecible y conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Los seres pasivos y determinables se distinguen conforme a los principios activos y motores, porque es necesaria una proporción entre el motor y el móvil y entre lo activo y lo pasivo; incluso la

[3] C.9 n.3 (BK 432b3); c.10 n.3 (BK 433a23): S.TH., lect.14 n.802; lect.15 n.809.
[4] C.11 n.3 (BK 434a12): S.TH., lect.16 n.813.
[5] C.10 n.6 (BK 433a13): S.TH., lect.15 n.820.
[6] XI c.7 n.2 (BK 1072a20): S.TH., lect.7 n.2519.

misma potencia pasiva recibe su propia naturaleza del orden que dice al motivo determinante. Y puesto que lo conocido por la inteligencia es de género distinto a lo conocido por los sentidos, síguese que el apetito intelectivo es potencia distinta del apetito sensitivo.

ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

Soluciones. 1. No es accidental al objeto apetecible el ser aprehendido por los sentidos o por el entendimiento, sino que esto le compete esencialmente; pues lo apetecible no mueve al apetito sino en cuanto aprehendido. De ahí que las diferencias del objeto aprehendido son diferencias esenciales del mismo objeto apetecible. Por eso las potencias apetitivas se distinguen por las diferencias de los objetos aprehendidos como por sus propios objetos.

Ad primum ergo dicendum quod appetibile non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit: nam appetibile non movet appetitum nisi inquantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta.

2. El apetito intelectivo, aun llevado a las cosas singulares que están fuera del alma, es movido a ellas por una razón universal, como el apetecer algo porque es bueno. Por eso mismo dice el Filósofo que se puede tener odio a algo universal; por ejemplo, "cuando tenemos odio a todo género de ladrones".—De modo parecido podemos también desear por medio del apetito intelectivo bienes inmateriales, como la ciencia, la virtud y cosas semejantes, las cuales no son conocidas por los sentidos.

Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua «Rhetorica» [9], quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum «odio habemus omne latronum genus».—Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi.

3. Como dice el Filósofo, un juicio universal no mueve sino mediante otro particular; ni tampoco el apetito superior sino mediante el apetito inferior. Por tanto, no existe una facultad motora distinta para el entendimiento y para el sentido.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III «De anima» [10], opinio universalis non movet nisi mediante particulari: et similiter appetitus superior movet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

[9] L.2 c.4 n.31 (Bk 1382a5).
[10] C.11 n.4 (Bk 434a16): S.Th., lect.16 n.845.

CUESTION 81

(In tres articulos divisa)

De sensualitate

De la sensibilidad

Deinde considerandum est de sensualitate (cf. q.80 introd.).

Circa quam quaeruntur tria.

Primo: utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum.

Secundo: utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias.

Tertio: utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

Seguidamente ha de tratarse de la sensibilidad.

Sobre esta materia surgen tres problemas:

Primero: si la sensibilidad es facultad exclusivamente apetitiva.

Segundo: si se divide en irascible y concupiscible como en potencias distintas.

Tercero: si el apetito irascible y el concupiscible obedecen a la razón.

ARTICULO 1

Utrum sensualitas solum sit appetitiva [a]

Si la sensibilidad pertenece exclusivamente al orden apetitivo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva.

1. Dicit enim Augustinus, XII «De Trin.» [1], quod «sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est». Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Praeterea, quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, in XII «De Trin.» (l.c.), dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem; quae ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

Dificultades: Parece que la sensibilidad no pertenece exclusivamente al orden apetitivo, sino también al cognoscitivo.

1. Dice San Agustín: "El movimiento sensible del alma mediante los sentidos corpóreos nos es común con los animales". Mas los sentidos corporales caen bajo el orden cognoscitivo. Luego también la sensibilidad.

2. Los miembros de una misma división pertenecen al mismo género. Pero San Agustín divide la sensibilidad en contraposición a la razón superior e inferior, que son del orden cognoscitivo. Luego la sensibilidad es también potencia cognoscitiva.

---

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.1; *De verit.* q.25 a.1.

[1] C.12: ML 42,1007.

3. La sensibilidad hace las veces de la serpiente en la tentación del hombre. Mas la serpiente en la tentación de nuestros primeros padres se presenta como quien muestra y propone el pecado, lo que es propio de la potencia cognoscitiva. Luego la sensibilidad es también facultad cognoscitiva.

Por otra parte, la sensibilidad se define como "apetito de cosas pertenecientes al cuerpo".

Respuesta. La palabra "sensibilidad" parece estar tomada del movimiento sensible, de que habla San Agustín, de la misma manera que el nombre de la potencia se toma de su acto; por ejemplo, la potencia visiva, del acto de ver. Ahora bien, el movimiento sensible es un apetito subsiguiente al conocimiento sensible. El acto de la facultad cognoscitiva no es en sentido tan propio movimiento como lo es el acto del apetito; pues la perfección de la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en el cognoscente, mientras que la perfección de la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia el objeto deseado. Por lo mismo, la operación cognoscitiva se asemeja más al reposo; la operación apetitiva, en cambio, al movimiento. De ahí que por movimiento sensible se entienda la operación de la potencia apetitiva, y por sensibilidad el mismo apetito.

Soluciones. 1. Cuando San Agustín dice que el movimiento sensible del alma tiende hacia los sentidos corporales, no quiere dar a entender que los sentidos del cuerpo se hallen comprendidos bajo la sensibilidad, sino más bien que el movimiento de la sensibilidad es una cierta inclinación hacia los sentidos corporales, por cuanto deseamos las cosas que ellos perciben. Y en este sentido pertene-

3. Praeterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum «serpentis» (cf. q.79 a.12 arg.2). Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis cognitiva. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed contra est quod sensualitas definitur[2] esse «appetitus rerum ad corpus pertinentium».

Respondeo dicendum quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur XII «De Trin.»[3], sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens. Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprio dicitur motus, sicut actio appetitus: nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti: operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Ad primum ergo dicendum quod per hoc quod dicit Augustinus quod sensualis animae motus intenditur in corporis sensus, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur: sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et

[2] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 2 d.24.
[3] C.12.13: ML 42,1007-9.

sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi praeambuli.

Ad secundum dicendum quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis: vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva, sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum quod serpens non solum ostendit et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in effectum peccati. Et quantum ad hoc, sensualitas per serpentem significatur.

cen a la sensibilidad, como preámbulos de la misma.

2. La sensibilidad se divide en contraposición a la razón superior e inferior, por cuanto convienen en el acto de mover; pues la facultad cognoscitiva, que comprende la razón superior y la inferior, es motora, como también lo es la apetitiva, a la cual pertenece la sensualidad.

3. La serpiente no solamente mostró y propuso el pecado, sino que además impulsó a cometerlo, y en este sentido es símbolo de la sensibilidad.

ARTICULO 2

Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas [a]

Si el apetito sensitivo se divide en irascible y concupiscible como en potencias distintas

Ad secundum sic procedituf. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

1. Eadem enim potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in II «De anima» [1]. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum, videtur quod eadem potentia animae sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Praeterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est obiectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. Praeterea, odium est in irascibili: dicit enim Hieronymus, super Mt. 13,33: «Possideamus in irascibili odium vitiorum». Sed odium, cum contrarietur amori,

Dificultades. Parece que el apetito sensitivo no se divide en irascible y concupiscible como en potencias distintas.

1. Según el Filósofo, una misma potencia tiene por objeto cosas contrarias, como la vista tiene lo blanco y lo negro. Pero lo conveniente y lo nocivo son contrarios. Luego, como el objeto del apetito concupiscible es lo conveniente y el del irascible lo nocivo, una misma potencia del alma es concupiscible e irascible.

2. El apetito sensitivo no tiene por objeto sino lo conveniente a la sensación. Pero lo conveniente a la sensación es el objeto del apetito concupiscible. Luego no hay otro apetito sensitivo distinto de éste.

3. El odio está en el irascible, pues San Jerónimo dice: "Tengamos en el irascible el odio a los vicios". Pero, como el odio es contrario al amor, reside en el apetito concupis-

[a] Infra q.82 a.5; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.2; *De verit.* q.25 a.2; *De anima* 3 lect.14; *De malo* q.8 a.3.

[1] C.11 n.2 (BK 422b23): S.TH., lect.22 n.519.

cible. Luego una misma es la potencia concupiscible y la irascible.

Por otra parte, San Gregorio Niseno y el Damasceno ponen estas dos potencias, la concupiscible y la irascible, como partes del apetito sensitivo.

Respuesta. El apetito sensitivo es una facultad genérica, llamada sensibilidad, que se divide en dos potencias, la irascible y la concupiscible, que son sus especies. Para cuya comprensión se ha de tener en cuenta que en los seres naturales corruptibles no sólo debe haber inclinación a procurarse lo conveniente y eludir lo nocivo, sino también a resistir a lo corruptivo y adverso, obstáculos para la consecución de lo conveniente y fuente de perjuicios. Así, el fuego no sólo tiene inclinación natural a alejarse de un lugar inferior, que le es contrario, y a elevarse, según es propio de su naturaleza, sino también a resistir a lo que le altera y destruye.—Por tanto, siendo el apetito sensitivo una inclinación natural que sigue al conocimiento sensitivo (como el apetito natural es inclinación que sigue a la forma natural), es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas: una por la cual el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible y rehuya lo nocivo, y a ésta llamamos concupiscible; y otra por la cual el animal rechaza cuanto se le opone en la consecución de lo que le es lo conveniente y le ocasiona perjuicio, y a ésta llamamos irascible, cuyo objeto decimos que es "lo arduo", porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.

Ahora bien, estas dos inclinaciones no pueden ser reducidas a un solo principio, ya que a veces el alma, a despecho de la inclinación de su apetito concupiscible, se ocupa en cosas tristes, a fin de superar los obstácu-

est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [4] et Damascenus [5] ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.

Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cuius evidentiam, considerari oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva; sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem; sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. — Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem; necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva: et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt: et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est «arduum»: quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium: quia interdum anima tristibus se ingerit, contra inclina-

[4] Nemesius, *De nat. hom.* c.16.17: MG 40,672,676.
[5] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,928.

tionem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis: nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII «De animalibus» [1].

los, conforme con la inclinación del irascible. E incluso parece haber pugna entre las pasiones del irascible y las del concupiscible; en efecto, encendida la concupiscencia, disminuye de ordinario la ira, y viceversa. Y esto mismo se desprende claramente del hecho de que el irascible es como el campeón y defensor del concupiscible, puesto que irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar las cosas convenientes que el concupiscible apetece, y contra las perjudiciales de que el concupiscible huye. Por ello todas las pasiones del irascible tienen su principio en las del concupiscible, y en ellas terminan; como sucede, por ejemplo, con la ira, que nace de una tristeza que afecta al sujeto, y, una vez lograda su venganza, se resuelve en alegría. Y, por esta misma razón, las peleas de los animales son por materia concupiscible, como el alimento y los placeres venéreos, según ya observó el Filósofo.

Ad primum ergo dicendum quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis. Sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti quod impugnat.

Soluciones. 1. El apetito concupiscible tiene por objeto tanto lo conveniente como lo nocivo. El irascible, en cambio, la resistencia a lo nocivo, combatiéndolo.

Ad secundum dicendum quod, sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis aestimativa, scilicet quae perceptiva eorum quae sensum non immutant, ut supra (q.78 a.2) dictum est; ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensu, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem. Et haec est vis irascibilis.

2. Así como entre las facultades cognoscitivas de la parte sensitiva hay una facultad estimativa, la cual, como ya hemos dicho, percibe las cosas que no impresionan al sentido, así también en el apetito sensitivo hay una facultad que tiende hacia algo no conveniente al deleite de los sentidos, pero útil al animal para su defensa. Y ésta es la potencia irascible.

Ad tertium dicendum quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis quae ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

3. El odio pertenece de suyo al concupiscible; mas, por razón de la lucha que provoca, puede ser propio del irascible.

[1] Aristoteles, *Hist. animal.* l.8 c.1 n.4 (Bk 589a2); cf. l.6 c.18 (Bk 571b8); l.9 c.1 n.2, n.1.12 (Bk 608b19; 610a33).

ARTICULO 3

Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi [4]

Si el apetito concupiscible y el irascible obedecen a la razón

Dificultades. Parece que el irascible y el concupiscible no obedecen a la razón.

1. El irascible y el concupiscible son partes de la sensibilidad. Pero la sensibilidad no obedece a la razón; por eso se la simboliza con "la serpiente", como dice San Agustín. Luego el apetito irascible y el concupiscible no obedecen a la razón.

2. Cuando se obedece a alguien, no se le contraría. Pero el irascible y el concupiscible contrarían a la razón, según aquello del Apóstol: "Veo otra ley en mis miembros que contraría a la ley de mi espíritu". Luego el irascible y el concupiscible no obedecen a la razón.

3. De igual modo que la facultad apetitiva es inferior a la parte racional del alma, así también es inferior la potencia sensitiva. Pero la parte sensitiva del alma no obedece a la razón, pues no vemos ni oímos cuando queremos. Luego tampoco le obedecen las facultades del apetito sensitivo, es decir, el irascible y el concupiscible.

Por otra parte, dice el Damasceno que "lo que obedece a la razón y se deja persuadir por ella, se divide en concupiscencia e ira".

Respuesta. El irascible y el concupiscible obedecen a la parte superior, en la cual residen el entendimiento, o razón, y la voluntad, de dos maneras: una, con respecto a la razón; otra, con respecto a la voluntad.—Obedecen a la razón en cuanto a sus mismos actos. En los animales, el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa, y así la oveja teme al lobo por-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi.

1. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi: unde per «serpentem» significatur, ut dicit Augustinus XII «De Trin.» (cf. nt.2). Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Praeterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi; secundum illud Apostoli, ad Rom. 7,23: «Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae». Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Praeterea, sicut rationali parte animae inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animae non obedit rationi: non enim audimus nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est quod Damascenus dicit (nt.6), quod «obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram».

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter: uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. — Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum,

timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra (q.78 a.4) dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam «ratio particularis», eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem: unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit.—Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. — Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.

que le estima enemigo suyo. Pero, como anteriormente hemos dicho, el hombre tiene, en lugar de la estimativa, la cogitativa, llamada por algunos "razón particular", porque compara las representaciones individuales. Por eso de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, la razón particular es movida y dirigida naturalmente por la razón universal, y por esto en la argumentación silogística se deducen de las proposiciones universales conclusiones particulares. Por tanto, es evidente que la razón universal impera al apetito sensitivo, que se divide en concupiscible e irascible, y que este apetito le obedece.—Y como el resolver los principios universales en conclusiones particulares no es obra del entendimiento en cuanto tal, sino de la razón, por eso se dice que el apetito concupiscible y el irascible obedecen a la razón más bien que al entendimiento.—Lo que puede experimentar cada uno en sí mismo, pues recurriendo a ciertas consideraciones generales se mitigan o exacerban la ira, el temor y otras pasiones similares.

Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus, sicut ovis timens lupum statim fugit: quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis: unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit,

Igualmente el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución, que se realiza mediante la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible sigue inmediatamente el movimiento; por ejemplo, en la oveja, que huye al instante por temor al lobo; pues no hay en ellos un apetito superior que oponga resistencia. El hombre, en cambio, no se mueve inmediatamente a impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera el mandato del apetito superior, que es la voluntad. Pues en todas las potencias motoras ordenadas la una a la otra, la segunda no se mueve sino en virtud de la primera; por eso el apetito inferior no basta para mover hasta tanto que el superior lo consienta. Esto es lo que

el Filósofo enseña cuando dice que "el apetito superior mueve al inferior como la esfera superior a la inferior".—De este modo, por tanto, el apetito irascible y el concupiscible están sometidos a la razón.

Soluciones. 1. La sensibilidad está representada por la "serpiente" en cuanto a aquello que le corresponde por razón de la parte sensitiva. En cambio, el irascible y el concupiscible designan más bien el apetito sensitivo por parte del acto, al que, como hemos dicho, son inducidos por la razón.

2. Dice el Filósofo que "en el animal se observa tanto el poder despótico como el político: el alma domina al cuerpo con imperio despótico, y el entendimiento al apetito con imperio político y regio". Dominio despótico es el que se ejerce sobre los siervos, los cuales no disponen de medio alguno para resistir las órdenes de quien les manda, pues nada propio tienen; en cambio, el poder político y regio es el que se ejerce sobre hombres libres, los cuales, si bien están sometidos al gobierno de un jefe, poseen, no obstante, cierta autonomía que les permite resistir sus órdenes.—Según esto, se dice que el alma domina al cuerpo con imperio despótico, pues los miembros corporales en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme a su deseo, al punto se mueven el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de movimiento voluntario. En cambio, el entendimiento o la razón se dice que imperan al apetito concupiscible e irascible con imperio político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite resistir al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo no sólo puede ser movido por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, dirigida ésta por la razón universal,

in III «De anima»[4], quod «appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem». — Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum quod sensualitas significatur per «serpentem», quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I «Politicorum»[5], «est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum: anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali». Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. — Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu: quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu: quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio;

[4] C.11 (Bk 434a12): S.Th., lect.16 n.843.
[5] C.2 n.2 (Bk 1254b2): S.Th., lect.3.

sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.

sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón prohibe o algo triste que la razón manda. Por tanto, la resistencia que el irascible y el concupiscible oponen a la razón no excluye el que la obedezcan.

3. Los sentidos externos tienen necesidad para obrar de ser inmutados por los objetos sensibles exteriores, cuya presencia no depende de la razón. Pero las facultades internas, tanto apetitivas como aprehensivas, no necesitan de los objetos exteriores. Por eso están sometidas al imperio de la razón, que puede no solamente provocar o calmar los afectos de las potencias apetitivas, sino también formar las representaciones de la potencia imaginativa.

DE LA VOLUNTAD

Al tratar de la voluntad, supone ya su existencia como propiedad inalienable de todo ser espiritual, y su naturaleza como apetito del bien en común, definida ya antes al contraponerla al apetito sensitivo. Trata de la voluntad en una doble consideración: absoluta, frente a sus objetos necesarios o contingentes (a.1-2), y relativa, frente a la inteligencia (a.3-4) y en comparación al apetito sensitivo (a.5).

La trascendencia de los dos primeros artículos es enorme, sobre todo para la moral. La tesis sustentada es medular en la metafísica tomista; la libertad supone la necesidad, como el movimiento la inmutabilidad. Es preciso reducirlo todo a la naturaleza en último análisis. El Angélico desarrollará esta tesis en múltiples lugares y contrapondrá la *voluntas ut natura* a la *voluntas ut voluntas*. Es preciso reivindicar aquí un principio muy olvidado por la filosofía moderna, y particularmente por el existencialismo: los actos necesarios de la voluntad (reductibles al deseo omnímodo de felicidad en abstracto) son los más perfectos, y no los actos libres; la libertad no es, pues, el supremo valor ni la medida del hombre, por lo mismo que son más perfectos los actos acerca del fin que los relativos a los medios. Hasta tal punto es esto cierto, que supone una deficiencia por parte de nuestra libertad humana el poder convertir los verdaderos fines en puros medios, y al revés; lo que ciertamente supone una ampliación del campo de la libertad, pero que, al ser puramente ficticio, nos aleja del Bien al que se ordena. *La verdad os hará libres* (Io. 8,32).

Más aún, la necesidad es aquí la causa de la libertad. De que la voluntad sólo pueda ser saciada por un objeto capaz de saturar su capacidad infinita de deseo se sigue que ningún otro objeto finito y deficiente puede actualizarla por entero y que, por consiguiente, frente a todos ellos permanece en un estado de indiferencia dominadora [1].

La eminencia de la inteligencia sobre la voluntad en un orden de consideraciones absoluto (a.3) es también otra tesis clave: la del intelectualismo tomista, cumbre serena entre dos vertientes extremas, la del intelectualismo exagerado y la del voluntarismo [2]. Las prerrogativas de la voluntad quedan, no obstante, perfectamente a salvo en su consideración relativa. El realismo de la voluntad, que la inclina hacia las cosas precisamente en cuanto existentes *in rerum*

---

[1] Cf. J. MARITAIN, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino* (trad. arg., Buenos Aires 1946) p.153ss.

[2] Cf. MANSER, o.c.

natura y en su precisa condición ontológica extramental, hace que su dignidad dependa de la dignidad de los objetos queridos. "Si amas tierra, tierra eres", decía San Agustín. De ahí que en este mundo el amor de Dios sea más perfecto que su conocimiento. Esta primacía relativa de la voluntad y sus valores afectivos y de acción es raramente aceptada, prácticamente al menos, por el intelectual. En Santo Tomás no es el menor título de grandeza esta afirmación teórica de la supremacía de los valores éticos sobre los científicos, afirmación llevada hasta sus últimas consecuencias en su propia vida. Por algo fué llamado por León XIII «unice veritatis amator».

Más adelante (1-2 q.9 a.1) completará la doctrina aquí expuesta. Frente a un mismo objeto hay una primacía doble y recíproca del entendimiento y la voluntad: el entendimiento es primero en la moción especificativa universal; la voluntad lo es respecto de la moción *quoad exercitium*, en el orden de la eficiencia. No obstante, «standum est in intellecto sicut in primo»: la primera moción, proveniente del agente extrínseco creador de la naturaleza (la premoción divina), actualiza primero al entendimiento y después a la voluntad.

La influencia de la voluntad es, pues, universal sobre todo el psiquismo humano; pero lo es a través de la inteligencia, a cuyo imperio carga de eficacia y dentro de cuya especificación aplica las demás facultades a sus actos. Hay una implicación mutua entre sus objetos, y eso es lo que hace posible su mutua interacción. La inteligencia actúa en la especificación de sus propios actos y de los de la voluntad; en el orden de ejercicio sólo tiene causalidad eficiente elicitiva respecto de sus propios actos. La voluntad, en cambio, dueña de sus actos y nunca eficazmente movida por ninguna otra potencia, puede sobredeterminar el juicio de la inteligencia en materias puramente contingentes, ante las cuales la evidencia no es capaz de determinar el juicio intelectivo.

El artículo 5, por último, niega diferencias específicas dentro de la voluntad, por contraposición a las que dividen el apetito sensitivo. La razón es clara. Las diferencias del bien concupiscible e irascible quedan aquí subsumidas dentro de la razón formal de bien en común, que es lo que constituye el objeto de la voluntad.

CUESTION 82

(In quinque articulos divisa)

De voluntate

De la voluntad

Deinde considerandum est de voluntate (cf. q.80 introd.).

Circa quam quaeruntur quinque.

Primo: utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

Secundo: utrum omnia ex necessitate appetat.

Debemos tratar ahora de la voluntad.

Y en esta materia se han de examinar cinco puntos:

Primero: si la voluntad desea alguna cosa con necesidad.

Segundo: si todas las cosas que desea es por necesidad.

Tercero: si es potencia más excelente que el entendimiento.

Cuarto: si la voluntad mueve al entendimiento.

Quinto: si la voluntad se divide en irascible y concupiscible.

Tertio: utrum sit eminentior potentia quam intellectus.

Quarto: utrum voluntas moveat intellectum.

Quinto: utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

ARTICULO 1

Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat *

Si la voluntad desea alguna cosa con necesidad

Dificultades. Parece que la voluntad nada quiere con necesidad.

1. Dice San Agustín que, si algo es necesario, no es voluntario. Pero todo lo que la voluntad desea es voluntario. Luego nada de lo que desea lo desea necesariamente.

2. Según el Filósofo, las potencias racionales se ordenan a objetos opuestos. Pero la voluntad es una potencia racional, porque, como él mismo dice, "la voluntad está en la razón". Luego la voluntad se refiere a cosas opuestas, y, por tanto, a nada está determinada necesariamente.

3. Por la voluntad somos dueños de nuestros actos. Pero no somos dueños de lo que sucede necesariamente. Luego el acto de la voluntad no puede ser necesario.

Por otra parte, dice San Agustín que "todos desean la felicidad con voluntad unánime". Pero, si esto no fuese necesario, sino contingente, fallaría al menos en unos pocos casos. Luego la voluntad quiere algo con necesidad.

Respuesta. La palabra "necesidad" tiene múltiples acepciones. Necesario es "lo que no puede menos de ser". Y esto se puede predicar de un su-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat.

1. Dicit enim Augustinus, in V «De civ. Dei» [1], quod si aliquid est necessarium, non est voluntarium. Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium. Ergo nihil quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

2. Praeterea, potestates rationales, secundum Philosophum [2], se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis: quia, ut dicitur in III «De anima» [3], voluntas se habet ad opposita. Ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Praeterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed eius quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIII «De Trin.» [4], quod «beatitudinem omnes una voluntate appetunt». Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in pauciorlbus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. «Necesse» est enim «quod non potest non esse». Quod quidem convenit

---

* 1-2.q.10 a.1; *Sent.* 2 d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.5; *De malo* q.6.

[1] C.10: ML 41,152.

[2] *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S.TH., l.9 lect.2 n.1789.

[3] C.9 n.3 (BK 432b5): S.TH., lect.14 n.802.

[4] C.4: ML 42,1018

alicui, uno modo ex principio intrinseco: sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres anguios aequales duobus rectis. Et haec est «necessitas naturalis et absoluta». — Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem: ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur «necessitas finis»; quae interdum etiam «utilitas» dicitur. — Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur «necessitas coactionis».

Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium.

Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo: sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem.

Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex

jeto por razón de su principio intrínseco, ya sea material, como al decir que todo compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse; ya sea formal, como al decir que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Esta es una necesidad "esencial y absoluta".—Hay otra manera de necesidad, originada en el sujeto por razón de un principio extrínseco, ya sea el final, ya el eficiente. Por razón del fin, ocurre cuando sin algo determinado no puede conseguirse o difícilmente es alcanzable el fin; y en este sentido se dice que el alimento es necesario para la vida, y el caballo para viajar. A ésta llamamos "necesidad de fin", y también "utilidad".—Por razón del agente, la necesidad brota cuando un sujeto es obligado por él a una cosa, sin serle posible obrar de otro modo. Es lo que se llama "necesidad de coacción".

Esta necesidad de coacción es contraria en absoluto a la voluntad, pues llamamos violento a cuanto está en contra de la inclinación natural de un ser. Ahora bien, el movimiento de la voluntad es también una inclinación hacia su objeto; y, por lo mismo, así como se llama natural lo que está conforme con la inclinación de la naturaleza, así también una cosa se dice voluntaria en cuanto que está conforme con la inclinación de la voluntad. Siendo, por tanto, imposible que algo sea a la vez natural y violento, se sigue de aquí la imposibilidad absoluta de que una cosa sea violenta y voluntaria al mismo tiempo.

En cambio, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad, aun cuando no haya más que un modo de alcanzar el fin; así, el que toma en su voluntad la resolución de atravesar el mar, es necesario que forme también en su voluntad el propósito de tomar la nave.

De manera semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Al contrario, es necesario que,

así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza; pues el fin, como dice el Filósofo, es en el orden práctico lo que son los principios en el orden especulativo. Es preciso, en efecto, que lo que compete a una cosa natural e inmutablemente sea principio y fundamento de todo lo demás, ya que la naturaleza es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo inmutable.

necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II «Physic.»[5] Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Soluciones. 1. Las palabras de San Agustín han de entenderse en el sentido de necesario con necesidad de coacción. La necesidad natural "no quita la libertad de la voluntad", como él mismo dice.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis «non aufert libertatem voluntatis», ut ipsemet in eodem libro dicit (l.c. nt.1).

2. La voluntad, en cuanto que quiere naturalmente una cosa, dice mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón, ordenada al conocimiento de los contrarios. Y en este sentido es una potencia más intelectual que racional.

Ad secundum dicendum quod voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est intellectualis quam rationalis potestas.

3. Somos dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello; mas, como dice el Filósofo, la elección no es del fin, sino "de las cosas conducentes al fin". Por consiguiente, el deseo del último fin no es de aquellos sobre los cuales tenemos dominio.

Ad tertium dicendum quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed «de his quae sunt ad finem», ut dicitur in III «Ethicorum»[6]. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

ARTICULO 2

Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult[a]

Si la voluntad quiere con necesidad todo lo que ama

Dificultades. Parece que la voluntad quiere con necesidad todas las cosas que ama.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult.

[a] 1-2 q.10 a.2; *Sent.* 2 d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.6; *De malo* q.3 a.3; q.6; *Perihermen.* 1 lect.14.

[5] C.4 n.3 (Bk 200a21): S.Th., lect.15 n.5.

[6] C.3 n.7 (Bk 1111b26); C.5 n.1 (Bk 1113a15): S.Th., lect.5 n.446; lect.10 n.488.

1. Dicit enim Dionysius, 4 «De div. nom.» [1], quod «malum est praeter voluntatem». Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Praeterea, obiectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod obiectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Praeterea, sicut apprehensum secundum sensum est obiectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est obiectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum: dicit enim Augustinus, «Super Gen. ad litt.» [2], quod «animalia moventur visis». Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

1. Dice Dionisio que "el mal es ajeno a la voluntad". Luego la voluntad tiende necesariamente al bien que le es propuesto.

2. El objeto de la voluntad se compara a ella como el motor al móvil. Pero el movimiento del móvil sigue necesariamente al impulso del motor. Luego parece ser que el objeto de la voluntad la mueve necesariamente.

3. Así como el objeto del apetito sensitivo es lo aprehendido por los sentidos, así también lo aprehendido por el entendimiento es objeto del apetito intelectivo, o voluntad. Pero lo aprehendido por los sentidos mueve necesariamente al apetito sensitivo; pues dice San Agustín que "los animales son arrastrados por las cosas que ven". Luego parece que el objeto aprehendido por la inteligencia mueve de modo necesario a la voluntad.

Sed contra est quod Augustinus dicit [3], quod «voluntas est qua peccatur et recte vivitur»: et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quaecumque vult.

Por otra parte, San Agustín dice que "por la voluntad se peca y se vive rectamente"; por tanto, puede optar entre cosas opuestas. Luego no todo lo que quiere lo quiere de modo necesario.

Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut iam (a.1) dictum est. Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis; sicut conclusiones demons-

Respuesta. La voluntad no quiere necesariamente todas las cosas que ama. Para probarlo recordemos que, según ya dijimos, así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así la voluntad se adhiere al último fin. Pero existen verdades que no tienen conexión necesaria con los primeros principios, como son las proposiciones contingentes, de cuya negación no se sigue la negación de los primeros principios; y a éstas el entendimiento no se adhiere necesariamente. Otras, en cambio, tienen conexión necesaria con los primeros principios; tales son las conclusiones demostrables, de cuya negación se si-

[1] § 32: MG 3,732; S.Th., lect.22.
[2] L.9 c.14: ML 34,402.
[3] *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596; cf. *De civ. Dei* l.5 c.10: ML 41,158.

gue la negación de los primeros principios. Y a éstas asiente el entendimiento necesariamente una vez conocida por demostración deductiva su inclusión necesaria en los principios; pero no se adhiere a ellas de modo necesario antes de conocer por demostración dicha inclusión.

Lo mismo ocurre por parte de la voluntad. Pues existen bienes particulares que no dicen relación necesaria con la felicidad, ya que sin ellos uno puede ser feliz. A tales bienes no se adhiere la voluntad necesariamente. En cambio, existen otros que tienen relación necesaria con la felicidad, por los cuales el hombre se une a Dios, en quien solamente se encuentra la verdadera felicidad. Pero, hasta que sea demostrada la necesidad de esta conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a las cosas que son de Dios. En cambio, la voluntad del que ve a Dios en esencia se une a Dios necesariamente, del mismo modo que ahora necesariamente deseamos la felicidad. Está claro, por tanto, que la voluntad no quiere con necesidad todas las cosas que ama.

trabilis, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem: non autem ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat.

Similiter etiam est ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

Soluciones. 1. La voluntad nada puede querer sino bajo la razón de bien. Pero, como éste es múltiple, de ahí que no esté determinada necesariamente a uno en particular.

2. El motor causa necesariamente el movimiento del móvil cuando su potencia excede a la del móvil de tal modo que todas las posibilidades de éste le queden subordinadas. Mas la capacidad de la voluntad, siendo de un bien universal y perfecto, no puede estar subordinada toda ella a ningún bien particular, y, por lo mismo, ninguno la mueve necesariamente.

3. La facultad sensitiva no tiene el poder de comparar objetos diversos, como hace la razón, sino que simplemente aprehende una cosa de-

Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehen-

dit. Et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate. Sed ratio est collativa plurium: et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

terminada. Por eso mueve determinadamente el apetito sensitivo en conformidad con esa sola cosa. La razón, en cambio, compara muchos objetos; por eso el apetito intelectivo, o voluntad, puede ser solicitado por diversos objetos y no de modo necesario por uno solo.

ARTICULO 3

Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus *

Si la voluntad es potencia más excelente que el entendimiento

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus.

1. Bonum enim et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Praeterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta. Et hoc etiam in potentiis animae apparet: procedit enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. Praeterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus: dicitur enim I ad Cor. 13,2: «Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum». Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

Sed contra est quod Philosophus, in X «Ethic.» [10], ponit al-

Dificultades. Parece que la voluntad es potencia más eminente que el entendimiento.

1. El bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero el fin es la primera y más noble de las causas. Luego la voluntad es la primera y más noble potencia.

2. En los seres naturales hay un progreso desde lo imperfecto a lo perfecto; y esto mismo ocurre en las potencias del alma: hay un ascenso desde los sentidos al entendimiento, que es facultad más noble. Pero existe un proceso natural desde el acto intelectivo al voluntario. Luego la voluntad es potencia más perfecta y noble que el entendimiento.

3. Existe proporción entre los hábitos y sus potencias, como entre la perfección y lo perfectible. Pero el hábito con que se perfecciona la voluntad, a saber, la caridad, es más excelente que los hábitos perfectibles del entendimiento, pues se lee en la I Epístola a los Corintios: "Si conociera todos los misterios y tuviera toda la fe, mas no tuviera caridad, nada soy". Luego la voluntad es potencia más excelente que la inteligencia.

Por otra parte, el Filósofo dice que la inteligencia es la más ex-

* A.seq. ad 1; 2-2 q.23 a.6 ad 1; *Sent.* 2 d.25 a.2 ad 4; 3 d.27 q.1 a.4; *De verit.* q.22 a.11; *Cont. Gent.* 3,26; *De virtut.* q.2 a.3 ad 12,13.

[10] C.7 n.2 (Bk 1177a20): S.Th., lect.10 n.1230.

celente de todas las potencias del alma.

Respuesta. La superioridad de una cosa con relación a otra puede considerarse en dos aspectos: "absoluta" y "relativamente". Una cosa es en absoluto tal por lo que es en sí misma, y relativamente tal por comparación a otra.—Pues bien, si el entendimiento y la voluntad se consideran en sí mismos, el entendimiento es más excelente, como se desprende de la mutua comparación de sus objetos. En efecto, el objeto de la inteligencia es más simple y absoluto que el de la voluntad, toda vez que el objeto del entendimiento es la razón misma de bien apetecible, y el de la voluntad, el bien apetecible, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento. Ahora bien, cuanto una cosa es más simple y abstracta, tanto más noble y elevada es en sí misma. Por lo tanto, el objeto del entendimiento es más excelente que el de la voluntad. Y como la naturaleza de una potencia depende de la ordenación a su objeto, síguese que la inteligencia de suyo y en absoluto es más excelente y noble que la voluntad.

En cambio, relativa y comparativamente, la voluntad es a veces más excelente que la inteligencia, a saber: cuando el objeto de la voluntad está en una realidad más noble que el objeto del entendimiento. De igual modo que podemos decir que el oído es en cierto aspecto más noble que la vista, en cuanto que la cosa sonora percibida es más perfecta que la realidad sujeto del color, si bien éste es más noble y más simple que el sonido. Como más arriba se dijo, la acción de entender consiste en que la formalidad o concepto de la cosa conocida se encuentre en el cognoscente; en cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia la cosa tal como es en sí. Por eso dice el Filósofo que "el bien y el mal", que son el objeto de la voluntad, "están en las cosas;

tissimam potentiam animae esse intellectum.

Respondeo dicendum quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo, «simpliciter»; alio modo, «secundum quid». Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale: secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.—Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis: nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color, quamvis color sit nobilior et simpliciori sono. Ut enim supra (q.16 a.1; q.27 a.4) dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in VI «Metaphys.» [1], quod «bonum et malum», quae sunt obiecta voluntatis, «sunt in rebus; verum et falsum», quae sunt obiecta intellectus, «sunt in mente». Quan-

[1] V c.4 n.1 (1K 1027b25) : S.Th., 1.6 lect.4 n.1230.

do igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio: e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

lo verdadero y lo falso", que son el objeto del entendimiento, "están en la mente". Por tanto, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra el concepto de tal realidad, tenemos, por comparación a esta realidad, que la voluntad es más noble que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por esto es preferible amar a Dios que conocerle; y viceversa: mejor es conocer las cosas corporales que amarlas. No obstante, el entendimiento es en absoluto más noble que la voluntad.

Ad primum ergo dicendum quod ratio causae accipitur secundum comparationem unius ad alterum, et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur: sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat. Unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum; secundum quod intellectus res quaedam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior; sicut intellectus inter alias potentias.

Soluciones. 1. El concepto de causa proviene de comparar una cosa con otra; y en esta comparación lo más elevado es la noción de bien. Pero, como lo verdadero se entiende en un sentido más absoluto e incluye la misma noción de bien, se sigue que el bien es una especie de verdad. Mas, a su vez, la verdad es una especie de bien, por cuanto el entendimiento es una realidad y la verdad es su fin. Y es el más excelente de los fines, de igual modo que el entendimiento es la más noble de las potencias.

Ad secundum dicendum quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius: quia in uno et eodem potentia tempore praecedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius: sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.

2. Lo que es primero en la generación y en el tiempo es lo más imperfecto, pues en uno y el mismo sujeto la potencia precede temporalmente al acto, y lo imperfecto a lo perfecto. En cambio, lo que es por naturaleza y absolutamente anterior, es más perfecto; de este modo el acto es anterior a la potencia. Y es así como el entendimiento es anterior a la voluntad, el motor al móvil y lo activo a lo pasivo, como efectivamente el bien conocido mueve a la voluntad.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est. Virtus enim caritatis est qua Deum amamus.

3. Este argumento considera la voluntad en relación con aquello que es superior al alma, pues por la virtud de la caridad amamos a Dios.

ARTICULO 4

Utrum voluntas moveat intellectum *

Si la voluntad mueve al entendimiento

Dificultades. Parece que la voluntad no mueve al entendimiento.

1. Lo que mueve es más excelente y anterior a la cosa movida; pues el motor es agente, y "el agente es más noble que el paciente", como dicen San Agustín y el Filósofo. Pero el entendimiento es anterior y más perfecto que la voluntad, como ya se dijo. Luego la voluntad no mueve a la inteligencia.

2. El motor no es movido por el móvil, a no ser indirectamente. Pero el entendimiento mueve a la voluntad; pues el objeto apetecible conocido por la inteligencia es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Luego el entendimiento no es movido por la voluntad.

3. Nada podemos amar sin haberlo antes conocido. Si, pues, mediante un acto de querer entender la voluntad mueve al entendimiento, sería necesario que a este acto de la voluntad precediera otro acto del entendimiento, y a éste otro de la voluntad, y así indefinidamente; lo cual es imposible. Luego la voluntad no mueve al entendimiento.

Por otra parte, dice el Damasceno que "de nosotros depende el aprender o no cualquier arte que queramos". Ahora bien, una cosa depende de nosotros por la voluntad, y las artes las conocemos por la inteligencia. Luego la voluntad mueve al entendimiento.

Respuesta. Hay dos maneras de causar el movimiento. Una, a modo de fin, y así decimos que el fin mue-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat intellectum.

1. Movens enim est nobilius et prius moto: quia movens est agens, «agens» autem «est nobilius patiente», ut Augustinus dicit XII «Super Gen. ad litt.» [12], **et Philosophus in III «De anima»** [13]. **Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra (a.3) dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.**

2. Praeterea, movens non movetur a moto nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem: quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum: appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

3. Praeterea, nihil velle possumus nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle praecedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum: quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit [14], **quod «in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere». In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.**

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sic.

---

* 1-2 q.9 a.1; *De verit.* q.22 a.12; *Cont. Gent.* 2,26; *De malo* q.6.

[12] *C.16*: ML 34,467.

[13] *C.5-n.2* (BK 430a18): S.TH., lect.10 n.730

[14] *De fide orth.* l.2 c.26: MG 94,960.

ut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus [13] dicit in libro «De similitudinibus». Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis. Caelum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriae speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos praepositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.

ve al agente. De este modo el entendimiento mueve a la voluntad, pues el bien conocido es su objeto, y la mueve a manera de fin.

La segunda, a modo de causa eficiente: según mueve lo que altera a lo que es alterado, y lo que impulsa a lo que es impelido. De esta manera mueve la voluntad al entendimiento y a todas las potencias del alma, como dice San Anselmo. La razon es porque, en toda serie ordenada de potencias activas, la que se dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares. Lo que se observa tanto en el orden natural como en el social. Así, el cielo, cuya acción tiende a la conservación universal de cuanto tiene un comienzo y un término en su existir, mueve a todos los cuerpos inferiores, cuyas acciones se ordenan a la conservación de la propia especie o sólo del individuo. E igualmente el rey, que busca el bien común de todo el reino, mueve con su mandato a cada uno de los magistrados a quienes tiene encomendado el gobierno de las distintas ciudades. Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien y el fin en común; cada una de las potencias, en cambio, dice orden a aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista a la percepción de los colores, y la inteligencia al conocimiento de la verdad. Por tanto, la voluntad mueve, a modo de causa eficiente, a todas las potencias del alma a la ejecución de sus respectivos actos, exceptuando las potencias vegetativas, que no están sometidas a nuestro arbitrio.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo, secundum quod est quaedam res, et particularis potentia ha-

Soluciones. 1. Se puede considerar la inteligencia bajo dos aspectos: bien en cuanto conoce el ser y la verdad en universal o bien en cuanto realidad o potencia particular con orden a un determinado acto. Y tam-

[13] Cf.: ML 159,605.

bién la voluntad admite esta noble consideración: por razón de la universalidad de su objeto, en cuanto que tiende al bien común, y en cuanto potencia del alma con una determinada actividad.—Si, pues, comparamos el entendimiento y la voluntad en razón de la universalidad de sus respectivos objetos, ya hemos dicho más arriba que el entendimiento es en absoluto más excelente y noble que la voluntad.—Si se considera el entendimiento en cuanto a la universalidad de su objeto y la voluntad en cuanto potencia concreta, nuevamente el entendimiento es superior y más excelente que la voluntad. Y esto porque bajo la razón de ser y de verdad, que la inteligencia aprehende, se contiene la voluntad misma con su acto y su objeto. Por eso la inteligencia conoce la voluntad, su acto y su objeto, del mismo modo que conoce los demás objetos inteligibles particulares, v. gr., una piedra o un tronco, comprendidos bajo la formalidad común de ser y de verdad.—Por el contrario, si se considera la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el entendimiento en cuanto realidad o potencia concreta, entonces bajo la formalidad de bien se contienen, como bienes particulares, tanto la inteligencia misma como su acto y su objeto, que es la verdad, cada uno de los cuales es como un bien particular. Y, en este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y le puede mover.

De todo ello se desprende la razón de por qué estas dos potencias se incluyen mutuamente en su actividad, a saber: porque el entendimiento conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca. Y, a su vez, el bien está contenido en la verdad, en cuanto que es una verdad conocida, y la verdad está contenida en el bien, en cuanto que es un bien deseado.

2. El entendimiento mueve a la voluntad de manera distinta a como

bens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest; uno modo, secundum communitatem sui obiecti, prout scilicet est appetitiva boni communis; alio modo, secundum quod est quaedam determinata animae potentia habens determinatum actum.—Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis obiectorum utriusque, sic dictum est supra (a.3) quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate.—Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui obiecti, et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate: quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus eius, et obiectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri.—Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere.

Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

Ad secundum dicendum quod intellectus alio modo movet vo-

luntatem, quam voluntas intellectum, ut iam dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio: sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis: sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII «Ethicae eudemicae» [16]: **et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.**

es movido por ésta, según ya dejamos dicho.

3. No es necesario establecer un proceso infinito, sino detenerse en el entendimiento como en el punto de arranque. A todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento. Pero no a la inversa: no a todo conocimiento precede una moción voluntaria. El principio de la deliberación y la intelección es un principio intelectivo superior a nuestra inteligencia, cual es Dios, como dice el propio Aristóteles, quien de este modo demuestra no haber lugar a un proceso infinito.

ARTICULO 5

Utrum irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori [a]

¿Si el apetito superior debe dividirse en irascible y concupiscible

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas.

1. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo; et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum sed solum ad intellectivum, qui est voluntas; sicut concupiscentia sapientiae, de qua dicitur Sap. 6,21: «Concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum». Est etiam quaedam ira quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum; sicut cum irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus, super Mt. 13,33, monet ut «odium vitiorum possideamus in irascibili». Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

Dificultades. Parece que el apetito superior, o voluntad, debe dividirse en irascible y concupiscible.

1. La potencia concupiscible se denomina tal por el acto de concupiscencia, y la irascible por el acto de ira. Pero hay concupiscencias que no pueden apropiársele al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, o voluntad; por ejemplo, el deseo o concupiscencia de la sabiduría, de la cual se dice: "El deseo de la sabiduría conduce al reino perdurable". Igualmente hay cierta clase de ira que no puede pertenecer al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, como el airarse contra los vicios. A este respecto nos advierte San Jerónimo: "Tengamos en el irascible el odio a los vicios". Luego tanto en el apetito sensitivo como en el intelectivo deben distinguirse el irascible y el concupiscible.

---

[a] Supra q.59 a.4; *Sent.* 3 d.17 a.1 q.3; *De verit.* q.25 a.3; *De anima* 3 lect.4.

[16] C.14 n.20 (BK 1248a24).

2. Es doctrina común que la caridad reside en el concupiscible, y la esperanza en el irascible. Pero no pueden estar en el apetito sensitivo, pues no tienen por objeto las cosas sensibles, sino las inteligibles. Luego es preciso admitir en el apetito intelectivo las potencias irascible y concupiscible.

3. En el libro "Del espíritu y del alma" se dice que "el alma posee estas potencias" (a saber: la irascible, la concupiscible y la racional) "antes de unirse al cuerpo". Pero ninguna potencia sensitiva es propia del alma sola, sino del compuesto, como más arriba se dijo. Luego el irascible y el concupiscible están en la voluntad, que es el apetito intelectivo.

Por otra parte, San Gregorio Niseno dice que la parte irracional del alma se divide en concupiscible e irascible; y lo mismo dice el Damasceno. Y el Filósofo afirma que "la voluntad está en la razón; la concupiscencia, en cambio, y la ira, o el deseo y la animosidad, están en la parte irracional del alma".

Respuesta. El irascible y el concupiscible no son partes del apetito intelectivo, llamado voluntad. En efecto, según anteriormente se dijo, la potencia que está ordenada a una consideración universal de su objeto no se diversifica en virtud de las diferencias especiales contenidas dentro de esa consideración común. De igual modo que la vista, que se ordena al objeto visible en cuanto sujeto de color, no se multiplica en distintas potencias visivas por razón de las diversas especies de color; en cambio, si hubiese una potencia que tuviera por objeto el color blanco en cuanto blanco y no en cuanto color, sería distinta de la que tuviese por

2. Praeterea, secundum quod communiter dicitur, caritas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo: quia non sunt sensibilium obiectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponenda in parte intellectiva.

3. Praeterea, in libro «De spiritu et anima» [17] **dicitur quod «has potentias» (scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem) «habet anima antequam corpori misceatur». Sed nulla potentia sensitivae partis est animae tantum, sed coniuncti, ut supra** (q.77 a.5.8) **dictum est. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quae est appetitus intellectivus.**

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [18] **dicit, quod irrationalis pars animae dividitur in desiderativum, et irascitivum; et idem dicit Damascenus, in libro II** [19]**. Et Philosophus dicit, in III «De anima»** [20]**, quod «voluntas in ratione est: in irrationali autem parte animae concupiscentia et ira», vel «desiderium et animus».**

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Quia, sicut supra (q.59 a.4; q.79 a.7) **dictum est, potentia quae ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas. Sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivae potentiae secundum diversas species colorum: si autem esset aliqua potentia quae esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum, diversificaretur a potentia quae esset nigri inquantum est nigrum.**

---

[17] C.13: ML 40,789.
[18] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.16.17: MG 40,672-76.
[19] *De fide orth.* c.12: MG 94,928.
[20] C.9 n.3 (BK 432b5): S.TH., lect.14.

Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni: quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi: nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum.—Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni. Et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis: sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus.

objeto el color negro en cuanto negro.

El apetito sensitivo no tiene por objeto el bien en universal, puesto que tampoco el sentido conoce el universal. Por consiguiente, el apetito sensitivo se diversifica según las diversas formalidades de los bienes particulares; y así, el apetito concupiscible mira a la razón propia del bien en cuanto deleitable al sentido y conveniente a la naturaleza, mientras que el irascible mira a la razón de bien en cuanto repele y combate lo que es perjudicial.—La voluntad, por el contrario, mira al bien bajo la razón universal de bien. Por consiguiente, en ella, que es un apetito intelectivo, no hay diversidad de potencias apetitivas hasta el punto de que se encuentre en el apetito intelectivo una potencia irascible y otra concupiscible; como tampoco se multiplican en el entendimiento las potencias aprehensivas, a pesar de que son múltiples en el sentido.

Ad primum ergo dicendum quod amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passionem, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur: et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. — Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias: sed ad unam tantum potentiam, quae dicitur voluntas.

Soluciones. 1. El amor, la concupiscencia, etc., se consideran de dos maneras. Unas veces, como pasiones, provenientes de una cierta perturbación del ánimo. Así es como comúnmente se entienden, y de este modo solamente están en el apetito sensitivo.—Otras veces significan un simple afecto, sin pasión ni perturbación del ánimo; y así son actos de la voluntad. En este sentido se atribuyen incluso a los ángeles y a Dios. Pero en este aspecto no pertenecen a diversas potencias, sino a una sola, la llamada voluntad.

Ad secundum dicendum quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex indicio rationis. Et eodem modo potest dici concupiscibilis, propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt caritas et spes; idest in voluntate secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus.

2. Puede llamarse irascible a la misma voluntad en el sentido de que quiere combatir el mal, no a impulso de la pasión, sino por dictamen de la razón. De igual modo, puede ser llamada concupiscible por su deseo del bien. Y de esta manera están la caridad y la esperanza en el concupiscible y en el irascible; es decir, en la voluntad en cuanto se ordena a actos de esta índole.

Y en este mismo sentido puede entenderse lo que se dice en el libro "Del espíritu y el alma": que el apetito irascible y el concupiscible están en el alma antes de que se una al cuerpo (con tal que se entienda en un orden de naturaleza y no de tiempo); aunque, por otra parte, no merezca gran crédito el citado libro.

3. Y así queda también resuelta la tercera dificultad.

Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro «De spiritu et anima», quod irascibilis et concupiscibilis sunt animae antequam unitur corpori (ut tamen intelligatur ordo naturae, et non temporis): licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere (cf. q.77 a.1 arg.1 et ad 1). Unde patet solutio ad tertium.

DEL LIBRE ALBEDRIO

Los artículos que integran esta cuestión debieran ser incluídos en la anterior tras los dos primeros, puesto que lo lógico es tratar de los movimientos voluntarios libres después de los necesarios; tras la *voluntas ut natura,* la *voluntas ut voluntas.* La razón de tratarlos en cuestión aparte es, nos parece, un tanto de índole sistemática como de índole histórica. El problema del libre arbitrio, al que San Agustín dedica todo un libro, tenía ya una cierta autonomía en las escuelas aun antes de llegar a su pleno desenvolvimiento la teoría de las facultades como distintas del alma. Aquí no se plantea el problema de la naturaleza del libre albedrío (sólo se establece su existencia en el a.1), sino más bien su propio sujeto psíquico. La razón de los tres últimos artículos es, pues, una razón histórica: las controversias sobre el sujeto propio del libre albedrío, originadas por la definición del mismo dada por Boecio *(liberum de voluntate iudicium)* y revalorizada por Abelardo en el siglo XII, así como por la del Maestro de las Sentencias *(facultas rationis et voluntatis).*

El artículo 2, en efecto, rebate la posición defendida por San Buenaventura y Roberto Kilwardby, que hacían del libre arbitrio una *potentia facilis,* un hábito no distinto de la voluntad ni de la razón, pero que tendría por función facilitar el concurso de ambas para la producción del acto libre.

En el artículo 3 se enjuicia y descarta la tesis de Prepositino de Cremona y Guillermo de Auxerre, que hacían del libre albedrío un acto propio de la razón, un juicio; así como la de Felipe el Canciller y Juan de la Rochela, que lo identificaban con el conjunto de razón y voluntad.

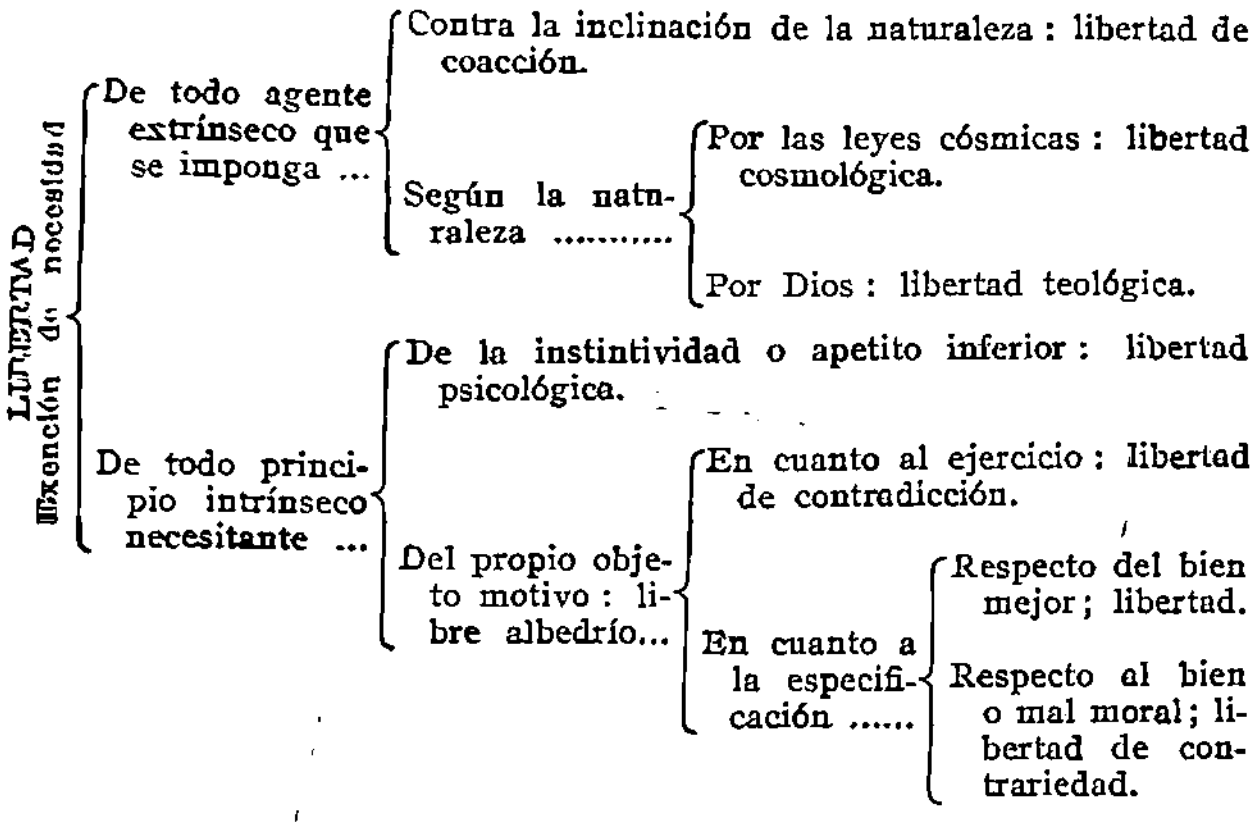
Finalmente, en el artículo 4 define su propia doctrina frente a la serie de los que, desorientados por la definición magisterial de Pedro Lombardo, sostenían que el libre arbitrio era una tercera potencia distinta, una *facultas* cuyo acto propio sería no un juicio ni una volición, sino un «arbitrio» entre ambas: Pedro de Capua, Esteban Langton, Godofredo de Poitiers y, con matices, Alejandro de Hales y el propio San Alberto Magno [1].

A través de distintos lugares de la *Summa* podemos espigar los elementos de un cuadro esquemático de los diferentes sentidos de la

---

[1] D. LOTTIN, O. S. B., en *Psychologie et morale aux XII et XIIIe siècles* (París 1942) t.I p.211-24, ha escrito con maestría insuperable la historia de esta controversia. En las p.387-89 del t.4 de esta edición bilingüe de la *Summa* puede hallarse un breve y claro resumen de la misma realizado por el P. URDÁNOZ, O. P.

palabra *libertad* frente a las diversas causas que pueden imponerle uno u otro tipo de necesidad:



Estas diferentes libertades se escalonan en una jerarquía que es también la jerarquía de los vivientes y de los grados de inmanencia.

Un cierto grado de libertad de coacción es esencial a toda naturaleza, por cuanto la naturaleza es el principio intrínseco de los propios movimientos. En este sentido, ni las cosas inanimadas en sus actividades espontáneas, ni las plantas y animales en sus actividades inmanentes (pero sí en sus efectos transitivos), ni la voluntad en sus propios actos elícitos (aunque sí en los actos de otras potencias imperados por ella, esto es, en los movimientos de ejecución), pueden sufrir violencia. Esta libertad de espontaneidad, sin embargo, es mayor en las plantas que en los seres inorgánicos, por lo mismo que su actividad vital se desenvuelve enteramente *ab intrinseco* dentro del propio vegetal, y mayor en el animal que en la planta, por cuanto su actividad no está ya enteramente determinada por su estructura físico-química, sino que obedece a principios cognoscitivos y tiene la iniciativa de su ejecución, aunque no así la de sus instintos [2].

El libre arbitrio, empero, que supone y trasciende la libertad de coerción, es un privilegio del espíritu y tiene su raíz en la inteligencia, poder inmaterial que es capaz de conocer el bien universal y librarse de la tiranía de los bienes concretos que solicita a cada instante su deseo. El poder de reflexión propio del espíritu, en cuanto implica la posibilidad de conocer el propio juicio regulador de su actividad, hace dueño del principio de esa actividad: que no es otra cosa que la libertad [3].

Pero la libertad humana tiene sus límites. La apetición del último fin no es libre en el hombre con libertad de especificación: a ella se

---

[2] Cf. 1 q.18 a.3.
[3] Cf. *Cont. Gent.* 2,48.

inclina por necesidad natural, inscrita en la estructura intrínseca de la voluntad. Se trata de una necesidad natural, determinada por la causa formal, y que es, al mismo tiempo, la razón de ser de su libertad frente a lo que no constituye actualmente el objeto beatificante. Pero es libre con libertad de ejercicio o de contradicción en este mundo, fuera de la visión beatífica.

Ni está libre la voluntad de la necesidad hipotética, o *ex suppositione*[4], que impone la causa final; esta necesidad se convierte en necesidad natural respecto de aquellos bienes necesaria e inmediatamente conexos con el fin último: la verdad, el bien, la vida, etc., con tal que el intelecto práctico perciba la evidencia de esta conexión.

Nótese en el ad 3 del artículo 1 cómo, respecto de la voluntad (y lo mismo hay que decir de todo ser), Dios no puede decirse agente enteramente extrínseco, y cómo Dios, al mover la voluntad, no la coacciona en lo más mínimo: es la doctrina de la premoción física.

La experiencia de la libertad humana es tan universal como la de las múltiples limitaciones, extravíos y miserias que la condicionan y humillan, hasta hacer irreconocible su verdadero rostro muchas veces. Nada tiene de extraño, pues, que en una u otra de sus formas haya sido negada o deformada a través de la historia del pensamiento humano. La libertad cosmológica ha sido negada por múltiples formas de determinismo cósmico, desde el atomismo y los estoicos hasta el reciente materialismo científico. La libertad teológica ha sido abolida en las doctrinas fatalistas por lo que se refiere a toda actividad libre en general, y para la actividad moral, en el luteranismo y calvinismo. El freudismo ortodoxo ha fundado sus tesis sobre el determinismo de los instintos y de los automatismos del inconsciente. El optimismo leibniziano ha combatido especialmente la libertad de disparidad. El último y más funesto desafío, en fin, que se ha lanzado a la libertad del hombre en todas sus dimensiones y consecuencias le ha formulado Lenin con su cínica pregunta: «Libertad, ¿para qué?»

CUESTION 83

(In quatuor articulos divisa)

De libero arbitrio

Del libre albedrío

Deinde quaeritur de libero arbitrio (cf. q.80 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo sit liberi arbitrii.

Secundo: quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus.

A continuación debemos ocuparnos del libre albedrío.

Y en esta materia se han de examinar cuatro temas:

Primero: si el hombre tiene libre albedrío.

Segundo: qué es el libre albedrío; si es potencia, acto o hábito.

[4] I q.82 a.1.

Tercero: caso de ser potencia, si es apetitiva o cognoscitiva.

Cuarto: caso de ser apetitiva, si es idéntica a la voluntad o es potencia distinta.

Tertio: si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva.

Quarto: si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULO 1

Utrum homo sit liberi arbitrii [a]

Si el hombre tiene libre albedrío

Dificultades. Parece que el hombre no tiene libre albedrío.

1. Todo el que tiene libre albedrío hace lo que quiere. Pero el hombre no hace lo que quiere, pues dice el Apóstol: "No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

2. El que tiene libre albedrío quiere o no quiere, obra o deja de obrar. Pero esto nó es propio al hombre, puesto que dice el Apóstol: "No es el querer del que quiere, ni el correr del que corre". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

3. Según el Filósofo, "libre es lo que es causa de sí". Luego lo que es movido por otro no es libre. Pero Dios mueve la voluntad, pues se dice en los Proverbios: "El corazón del rey está en manos de Dios, y él lo dirige a donde le place"; y el Apóstol escribe: "Dios es el que obra en vosotros el querer y el hacer". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

4. Quien tiene libre albedrío es dueño de sus actos. Pero el hombre no es dueño de sus actos, porque, como dice Jeremías, "no está en manos del hombre el trazarse su camino, ni en manos del varón el dirigir sus pasos". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

5. Dice el Filósofo que, "según es cada uno, tal le parece el fin".

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii.

1. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult: dicitur enim Rom. 7,15: «Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio». Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, eius est velle et non velle, operari et non operari. Sed hoc non est hominis: dicitur enim ad Rom. 9,16: «Non est volentis», scilicet velle, «neque currentis», scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Praeterea, «liberum est quod sui causa est», ut dicitur in I «Metaphys.» [1] **Quod ergo movetur ab alio non est liberum. Sed Deus movet voluntatem: dicitur enim Prov. 21,1: «Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud»; et Phil. 2,13: «Deus est qui operatur in nobis velle et perficere». Ergo homo non est liberi arbitrii.**

4. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum: quia, ut dicitur Ier. 10,23: «Non est in homine via eius, nec viri est ut dirigat gressus suos». Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Praeterea, Philosophus dicit, in III «Ethic.» [2]**: «Qualis unus-**

[a] Supra q.59 a.3; 1-2 q.13 a.6; *De verit.* q.24 a.1.2; *De malo* q.6.

[1] C.2 n.9 (Bk 982b26): S.Th., lect.3 n.58.

[2] C.5 n.7 (Bk 1114a32): S.Th., lect.13 n.515.

quisque est, talis finis videtur ei». Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur. Non ergo ex libero arbitrio.

Pero no está a nuestro alcance el propio modo de ser, sino que nos es dado por la naturaleza. Luego nos es natural el perseguir el fin, y, por consiguiente, no proviene esto del libre albedrío.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15,14: «Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui». Glossa (interl.): «idest in libertate arbitrii».

Por otra parte, dice el Eclesiástico: "Creó Dios desde el principio al hombre y dejóle en manos de su consejo". Y la Glosa comenta: "es decir, en la libertad de su albedrío".

Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii: alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio: sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia.—Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium.—Sed homo agit iudicio; quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia: et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.

Respuesta. El hombre posee libre albedrío; de lo contrario, serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos. Para explicar esto, adviértase que hay seres que obran sin juicio previo alguno; v. gr., una piedra que cae y cuantos seres carecen de conocimiento.—Otros obran con un juicio previo, pero no libre; así los animales. La oveja que ve venir al lobo, juzga que debe huir de él; pero con un juicio natural y no libre, puesto que no juzga por comparación, sino por instinto natural. De igual manera son todos los juicios de los animales.—El hombre, en cambio, obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga sobre lo que debe evitar o procurarse; y como este juicio no proviene del instinto natural ante un caso práctico concreto, sino de una comparación hecha por la razón, síguese que obra con un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. En efecto, cuando se trata de lo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias, como se comprueba en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones de la retórica. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir direcciones diversas, no estando determinado en una sola dirección. Luego es necesario que el hombre posea libre albedrío, por lo mismo que es racional.

Soluciones. 1. Según ya hemos dicho, aunque el apetito sensitivo obedece a la razón, puede en ocasiones oponérsele, deseando algo contrario a lo que la razón dicta. Este es, por tanto, el bien que rehusa el hombre cuando quiere: "el no desear en contra de la razón", conforme comenta San Agustín este texto.

2. Las palabras del Apóstol no significan que el hombre no quiera ni corra con libre albedrío, sino que el libre albedrío no es suficiente para hacerlo si no es movido y auxiliado por Dios.

3. El libre albedrío es causa de su propio movimiento, pues el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no requiere necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo; como tampoco se requiere, para que una cosa sea causa de otra, el que sea su primera causa. Dios es la causa primera que mueve, tanto a las causas naturales como a las voluntarias. Y de igual manera que al mover a las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, así tampoco al mover a las voluntarias impide que sus acciones sean voluntarias; antes bien, hace que lo sean, puesto que obra en cada cosa según su propio modo de ser.

4. Cuando se dice que "no está en la mano del hombre el trazarse su camino", se entiende de la ejecución de sus decisiones, que le pueden ser impedidas, quiéralo o no. No obstante, la elección misma nos pertenece, supuesto, desde luego, el auxilio divino.

5. En el hombre hay dos clases de cualidades: unas naturales y otras adquiridas. Las cualidades naturales pueden referirse, bien a la parte intelectiva, bien al cuerpo o a las facultades propias de éste. Ahora bien, por el hecho mismo de que el hombre está conformado de manera determinada por una cualidad natural que afecta a su parte intelectiva, de-

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (q.81 a.3 ad 3) dictum est, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet «non concupiscere contra rationem», ut glossa Augustini ibidem dicit.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Apostoli non sic est *intelligendum quasi homo* non velit et non currat libero arbitrio: sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et iuvetur a Deo.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus: quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate *libertatis*, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.

Ad quartum dicendum quod dicitur «non esse in homine via eius», *quantum ad executionem* electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsae sunt in nobis: supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est duplex: una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam; vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui

quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis (q.28 a.1.2) patet.—Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum: quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei: quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (q.81 a.3). Unde per hoc libertati arbitrii non praeiudicatur.

Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quae aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subiacent iudicio rationis. Et huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

sea naturalmente el último fin o bienaventuranza; pues, según hemos dicho, esta apetencia es natural y no depende del libre albedrío.—A su vez, por parte del cuerpo y las facultades a él anejas, puede el hombre ser de una determinada manera en virtud de alguna cualidad natural, en cuanto que tiene tal complexión o disposición, debido al influjo de cualesquiera causas corporales, las cuales no pueden influir en la parte intelectiva por no ser ésta acto de ningún cuerpo. Así, pues, según es cada uno en sus cualidades corporales, tal le parece el fin, puesto que, en conformidad con su disposición, se inclina a escoger una cosa o rechazarla. Pero estas inclinaciones se hallan sometidas al juicio de la razón, a la que, como hemos dicho, obedece el apetito inferior. Luego por ello no se menoscaba el libre albedrío.

Las cualidades adquiridas son a modo de hábitos y pasiones, por cuyo influjo nos inclinamos a unas cosas más que a otras. Pero también estas inclinaciones están sometidas al juicio de la razón; e igualmente las cualidades mismas, en cuanto que depende de nosotros, causal o dispositivamente, el adquirirlas o rechazarlas. Y así nada hay incompatible con el libre albedrío.

ARTICULO 2

Utrum liberum arbitrium sit potentia [a]

Si el libre albedrío es una potencia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia.

1. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam «liberum iudicium». Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Dificultades. Parece que el libre albedrío no es una potencia.

1. El libre albedrío no es otra cosa que "el juicio libre". Ahora bien, el juicio no es una potencia, sino un acto. Luego el libre albedrío no es una potencia.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.1 a.1; *De verit.* q.24 a.4.

2. Se dice que el libre albedrío es "una facultad de la voluntad y de la razón". Pero facultad quiere decir facilidad en la potencia, lo que proviene del hábito. Luego el libre albedrío es un hábito.—También dice San Bernardo que el libre albedrío es "un hábito del alma en sí misma libre". No es, por tanto, una potencia.

3. Ninguna potencia natural se destruye por el pecado. Pero el pecado destruye el libre albedrío; pues dice San Agustín que, "al hacer el hombre mal uso del libre albedrío, se pierde a sí mismo y pierde a éste". Luego el libre albedrío no es una potencia.

Por otra parte, parece que sólo es sujeto de hábito la potencia. Pero el libre albedrío es el sujeto de la gracia, con cuya asistencia elige el bien. Luego es una potencia.

Respuesta. Aunque, en el sentido propio de la palabra, libre albedrío significa un acto, sin embargo, en el uso corriente llamamos libre albedrío a lo que es principio de este acto, es decir, aquello en virtud de lo cual el hombre juzga libremente. Ahora bien, en nosotros el principio de un acto es tanto la potencia como el hábito; por eso decimos que conocemos una cosa por la ciencia, y también por la potencia intelectiva. Es preciso, por tanto, que el libre albedrío sea, o bien una potencia, o un hábito, o una potencia juntamente con un hábito.

Ahora bien, que no es un hábito ni una potencia juntamente con un hábito, se ve claro por dos razones. Primera, porque, si fuese un hábito, necesariamente sería un hábito natural, puesto que es natural al hombre tener libre albedrío. Pero en nosotros no hay ningún hábito na-

2. Praeterea, liberum arbitrium dicitur[3] **esse «facultas voluntatis et rationis». Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quae quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit**[4] **quod liberum arbitrium est «habitus animae liber sui». Non ergo est potentia.**

3. Praeterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum: Augustinus enim dicit[5] **quod «homo male utens libero arbitrio, et se perdit et ipsum». Ergo liberum arbitrium non est potentia.**

Sed contra est quod nihil est subiectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subiectum gratiae; qua sibi assistente, bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

Respondeo dicendum quod, quamvis liberum arbitrium nominet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli; secundum tamen communem usum loquendi, liberum arbitrium dicimus id quod est hulus actus principium, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus: dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam, et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu.

Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifesto apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis: hoc enim est naturale homini, quod sit libori arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quae subsunt libero arbitrio; quia ad ea respectu quo-

---

[3] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 2 d.24.
[4] *Tract. de gratia et lib. arb.* c.1.2 : ML 182,1002-4.
[5] *Enchir.* c.30 : ML 40,246.

rum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis; ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est (q.82 a.1, 2) de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est, quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem eius est, quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus.—Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur «secundum quos nos habemus ad passiones vel ad actus bono vel male», ut dicitur in II «Ethic.» [6]: nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male; per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. — Relinquitur ergo quod sit potentia.

tural con respecto a las cosas sometidas al libre albedrío, puesto que hacia las cosas a las cuales se ordenan los hábitos naturales nos inclinamos naturalmente; por ejemplo, a dar asentimiento a los primeros principios. Las cosas a que nos inclinamos naturalmente no están sujetas al libre albedrío, según ya dijimos del deseo de la felicidad. Por tanto, es contrario a la esencia del libre albedrío el que sea un hábito natural. Y el ser un hábito no natural sería contrario a su carácter de natural. Por eso de ningún modo puede ser un hábito.—Segunda, porque, como afirma el Filósofo, hábito es "aquello por lo cual nos hallamos bien o mal dispuestos en orden a las pasiones o a los actos"; y así, por la templanza nos hallamos bien dispuestos con respecto a las concupiscencias, y por la intemperancia, mal; por la ciencia nos hallamos bien dispuestos para el acto del entendimiento en orden a conocer la verdad, y por el hábito contrario, mal. En cambio, el libre albedrío se halla indiferente en cuanto a elegir bien o mal. Por consiguiente, es imposible que sea un hábito. Tiene, por tanto, que ser una potencia.

Ad primum ergo dicendum quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum qui est liberum iudicium, nominatur potentia quae est huius actus principium. Alioquin, si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. — Bernardus autem accipit habitum non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quandam, qua aliquo modo se aliquis

Soluciones. 1. Es costumbre designar la potencia con el nombre de su acto. En este caso, el acto, que es el juicio libre, da nombre a la potencia, que es su principio. De otro modo, si el libre albedrío fuese un acto, no permanecería siempre en el hombre.

2. La palabra "facultad" designa a veces la potencia pronta para obrar. En este sentido entra en la definición de libre albedrío. — En cuanto al texto de San Bernardo, habla del hábito no en contraposición a la potencia, sino en cuanto significa una cierta disposición por la cual de algún modo uno se orde-

[6] C.5 n.2 (Bk 1105b25) : S.Th., lect.5 n.296.

na al acto. Lo que corresponde tanto a la potencia como al hábito; pues la potencia hace que el hombre pueda obrar, y el hábito que sea apto para obrar bien o mal.

3. Se dice que el hombre perdió por el pecado el libre albedrío, no en cuanto a la libertad natural o libertad de coacción, sino en cuanto a estar libre de culpa y de calamidades. De lo cual hablaremos más adelante, en la Segunda Parte de esta obra, cuando tratemos de la moral.

habet ad actum. Quod quidem est tam per potentiam quam per habitum: nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male.

Ad tertium dicendum quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione; sed quantum ad libertatem quae est a culpa et a miseria. De qua infra in tractatu Moralium dicetur, in secunda parte huius operis (1-2 q.85ss.; q.100).

ARTICULO 3

Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva [6]

Si el libre albedrío es potencia apetitiva

Dificultades. Parece que el libre albedrío no es potencia apetitiva, sino cognoscitiva.

1. Dice el Damasceno que "el libre albedrío acompaña inmediatamente a la razón". Pero la razón es potencia cognoscitiva. Luego el libre albedrío es potencia cognoscitiva.

2. Libre albedrío viene a equivaler a "juicio libre". Y juzgar es acto de la facultad cognoscitiva. Luego el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

3. Lo más propio del libre albedrío es la elección. Pero la elección parece como si perteneciese al conocimiento, puesto que implica la comparación de una cosa con otra, lo cual es propio de la facultad cognoscitiva. Luego el libre albedrío es potencia cognoscitiva.

Por otra parte, dice el Filósofo que la elección "es el deseo de las cosas que están en nuestro poder". Y el deseo es acto de la potencia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva.

1. Dicit enim Damascenus [7] quod «cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium». Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Praeterea, liberum arbitrium dicitur quasi «liberum iudicium». Sed iudicare est actus cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Praeterea, ad liberum arbitrium praecipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere: quia electio importat quandam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «Ethic.» [8], quod electio est «desiderium eorum quae sunt in nobis». Sed desiderium est actus appetitivae virtu-

---

[6] I-2 q.13 a.1.

[7] *De fide orth.* l.2 c.27: MG 94,960.

[8] C.3 n.19 (Bk 1113b9): S.Th., lect.9 n.486.

tis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur; quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae: ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI «Ethic.»[1] sub dubio derelinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam: dicit enim quod electio «vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus». Sed in III «Ethic.» (l.c. nt.8) in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem «desiderium consiliabile». Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem: hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile: unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad primum ergo dicendum quod potentiae appetitivae concomitantur apprehensivas. Et secundum hoc dicit Damascenus quod «cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium».

Ad secundum dicendum quod iudicium est quasi conclusio et

apetitiva. Luego también la elección. Ahora bien, siendo el libre albedrío aquello mediante lo cual elegimos, es una potencia apetitiva.

Respuesta. Lo propio del libre albedrío es la elección, pues se dice que tenemos libre albedrío por cuanto podemos aceptar una cosa rehusando otra, en lo cual consiste la elección. Por consiguiente, la naturaleza del libre albedrío debe ser estudiada partiendo de la elección. Ahora bien, en la elección concurre en parte la facultad cognoscitiva y en parte la apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva, se requiere la deliberación o consejo, en virtud del cual se juzga sobre qué cosa se ha de preferir a otra; y por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo. Por esto, Aristóteles dejó en una ocasión en duda si la elección pertenecía principalmente a la facultad cognoscitiva o a la apetitiva, diciendo que la elección es "o bien un entendimiento apetitivo, o un apetito intelectivo". Pero en otro lugar se inclina más bien a afirmar que es un apetito intelectivo, llamando a la elección "deseo dependiente de un consejo". Y la razón es porque el objeto de la elección son los medios conducentes a un fin, y el medio en cuanto tal es el bien llamado útil. Por tanto, como el bien en cuanto bien es el objeto del apetito, síguese que la elección es principalmente un acto de la potencia apetitiva. Y, por consiguiente, el libre albedrío es una potencia apetitiva.

Soluciones. 1. Las potencias apetitivas acompañan siempre a las aprehensivas. Por eso dice el Damasceno que "el libre albedrío acompaña inmediatamente a la razón".

2. El juicio es como la conclusión y determinación del consejo y deli-

[1] C.2 n.5 (BK 1139b4): S.TH., lect.2 n.1137.

beración. A su vez, el consejo está determinado, primero, por el dictamen de la razón, y segundo, por la aceptación del apetito. Por eso dijo el Filósofo que, "habiendo formado juicio mediante el consejo, deseamos en conformidad con el consejo". Y de este modo la elección misma es como una especie de juicio, del cual toma nombre el libre albedrío.

3. La comparación que se implica en el nombre de elección se refiere al consejo precedente, propio de la razón. El apetito, si bien no es capaz de comparar, sin embargo, en cuanto que es movido por una potencia cognoscitiva que compara, guarda cierta semejanza de comparación, por cuanto prefiere una cosa a otra.

determinatio consilii. Determinatur autem consilium, primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus: unde Philosophus dicit, in III «Ethic.» (ibid.), quod «ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium». Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum quod ista collatio quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quandam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat.

ARTICULO 4

Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate *

Si el libre albedrío es potencia distinta de la voluntad

Dificultades. Parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

1. Dice el Damasceno que una cosa es la "thelesis" y otra distinta la "bulesis". "Thelesis" es la voluntad, y "bulesis" parece ser el libre albedrío, pues, según él, es la voluntad queriendo algo como resultado de la comparación de una cosa con otra. Luego parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

2. Las potencias se conocen por sus actos. Pero la elección, que es el acto del libre albedrío, es distinta de la voluntad, porque, como dice el Filósofo, "la voluntad tiene por objeto el fin, y la elección las cosas que se ordenan al fin". Luego el libre albedrío es potencia distinta de la voluntad.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

1. Dicit enim Damascenus, in libro II [10], quod aliud est «thelesis», aliud vero «bulesis»: «thelesis» autem est voluntas; «bulesis» autem videtur arbitrium liberum, quia «bulesis», secundum ipsum (ibid.), est voluntas quae est circa aliquid quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed electio, quae est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in III «Ethic.» [11]: quia «voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem». Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

---

* Q.18 a.3.4; *Sent.* 2 d.24 q.1 a.3; *De verit.* q.24 a.6.

[10] *De fide orth.* c.22: MG 94,944.

[11] C.2 n.9 (Bk 1111b26): S.Th., lect.5 n.446.

3. Praeterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duae potentiae, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse alia potentia praeter voluntatem. Et haec non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia praeter voluntatem.

3. La voluntad es un apetito intelectivo. Pero por parte del entendimiento son dos las potencias: la agente y la posible. Luego también en el apetito intelectivo debe haber otra potencia además de la voluntad. Y ésta no parece ser sino el libre albedrío. Luego el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [12], quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.

Por otra parte, el Damasceno dice que el libre albedrío no es otra cosa que la voluntad.

Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra (q.64 a.2; cf. q.80 a.2) dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actuum. Nam «intelligere» importat simplicem acceptionem alicuius rei: unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. «Ratiocinari» autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius: unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, «velle» importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. «Eligere» autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde ma-

Respuesta. Las potencias apetitivas deben ser proporcionadas a las aprehensivas, según ya dejamos dicho. Ahora bien, lo que en la percepción intelectiva es el entendimiento con respecto a la razón, eso mismo es en el apetito la voluntad con respecto al libre albedrío, que no es otra cosa que la facultad que elige. Lo cual se prueba por la correlación así de sus actos como de sus objetos. En efecto, "entender" significa la simple percepción de una cosa; por eso en rigor sólo entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin discurso comparativo. Razonar, en cambio, consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al de otra; por eso el objeto propio del raciocinio son las conclusiones, a cuyo conocimiento se llega a través de los principios. De igual modo, por parte del apetito, "querer" significa el mero deseo de algo; por eso se dice que la voluntad tiene por objeto el fin, que se desea por sí mismo. Elegir, en cambio, significa querer una cosa para conseguir otra; por eso su objeto propio son los medios que conducen al fin. Ahora bien, lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos en virtud de los principios, eso mismo es en el orden apetitivo el fin con respecto a los medios, que son desea-

[12] *De fide orth.* c.14: MG 94,1037.

dos por razón del fin. Evidentemente, por tanto, lo que el entendimiento es con respecto a la razón, eso mismo es la voluntad con respecto a la facultad electiva, es decir, al libre albedrío.—Pero hemos demostrado anteriormente que entender y razonar son actos de una misma potencia, de igual modo que la quietud y el movimiento. Luego una misma potencia es también la que elige y la que quiere, y, por consiguiente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una sola.

Soluciones. 1. La "bulesis" y la "thelesis" se distinguen no como potencias distintas, sino como actos diferentes.

2. La elección y la voluntad—o acto mismo de querer—son actos distintos, pero de una misma potencia; de igual modo, según ya hemos dicho, que el entender y el razonar.

3. El entendimiento es quien mueve a la voluntad, y, por consiguiente, no es necesario distinguir en ella voluntad agente y posible.

nifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium.—Ostensum est autem supra (q.79 a.8) quod eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.

Ad primum ergo dicendum quod «bulesis» distinguitur a «thelesi», non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus: sed tamen pertinent ad unam potentiam, sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens. Et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

INTELECCION DE LAS COSAS CORPOREAS

Con esta cuestión se abre el conjunto de las seis dedicadas a la actividad propia del entendimiento humano. La distribución de las cuestiones es, como advertimos en la *Introducción general*, un modelo de arquitectura sistemática [1]. Helo aquí en esquema:

INTELECCION HUMANA
- En su estado connatural de unión con el cuerpo .....
  - Conocimiento de las naturalezas corporales .....
    - Origen y proyección sensible de las ideas (q.84).
    - Modo y orden de la intelección (q.85).
    - Objeto indirecto de la intelección (q.86).
  - Conocimiento reflejo de sí y sus principios operativos (q.87).
  - Conocimiento analógico de las realidades espirituales (q.88).
- En estado de separación del cuerpo (q.89.)

La consideración se cifie exclusivamente a la actividad especulativa natural. De los actos del entendimiento práctico, así como de sus correspondientes hábitos, hablará en diferentes lugares de la Segunda Parte. Pero toda la amplitud de objetos, modos y grados del conocimiento teórico natural está incluída, en sus grandes líneas, en estas seis cuestiones magistrales.

La extensión dada al conocimiento de las cosas sensibles (no menos de tres cuestiones, con un total de 20 artículos) muestra hasta qué punto Santo Tomás estaba preocupado de sentar bien los fundamentos y recalcar la primacía del objeto propio de nuestra inteligencia («ens concretum quidditati sensibili», que diría Cayetano) frente a toda tentativa de fuga idealista.

La cuestión 84 es, a este respecto, de una importancia excepcional. El método según el cual se desenvuelve la textura doctrinal de los artículos es casi siempre un método polémico, de estirpe genuinamente aristotélica. La solución tomista al problema del origen de las ideas es una cumbre que se alza sobre dos vertientes, tentadoras siempre: el empirismo, que resuelve todos nuestros conocimientos en el sentido y sus formas propias de recibir, y el idealismo, que transfiere a la inteligencia humana el objeto y modo de obrar propio del

[1] P.96.

entendimiento angélico o divino. Estos dos abismos han devorado, a lo largo de la historia, a la mayoría de los pensadores, incapaces de resistir su vértigo.

El esquema de la cuestión es como sigue:

EL ENTENDIMIENTO HUMANO

- Conoce las esencias corporales (a.1) por medio de especies vicarias de los objetos (a.2),
- especies que son adquiridas .....
  - no
    - innatas (a.3),
    - ni infundidas por formas separadas (a.4),
    - ni vistas en Dios como objeto en que (a.5),
  - sino por abstracción de los fantasmas sensibles (a.6),
- y en cuyo uso depende también del sentido .....
  - tanto en la simple aprehensión (a.7)
  - como en el juicio (a.8).

Los dos primeros artículos rebaten el empirismo demócriteo y jonio. El 3 se enfrenta con el idealismo platónico. Contra la teoría aviceniana del intelecto agente separado arguye el artículo 4 y contra ciertas desviaciones platonizantes del agustinismo medieval, cuyo paralelo moderno han venido a ser las diversas formas de ontologismo, se sientan las conclusiones del artículo 5.

La argumentación contra unos y otros procede por dos vías: a) *a posteriori,* por la experiencia: todos experimentamos en nosotros mismos la diversidad irreductible de la idea universal respecto de la sensación fugaz y singular, como experimentamos la dependencia de las ideas respecto de los sentidos, cuya falta o lesión supone la ausencia paralela de la ciencia relativa a sus respectivos sensibles; b) *a priori,* por la naturalidad de la unión de alma y cuerpo, que es «ad melius animae».

De los artículos 1 al 6 trata de la dependencia del intelecto respecto a los sentidos en el orden de la adquisición de las ideas. En los 7 y 8 reitera esa dependencia por lo que respecta al uso de las mismas. Son las dos vías, enteramente correlativas: «a rebus ad animam» y «ab anima ad res», de que habla otras veces.

El artículo 6, al que hay que poner en relación con los 3, 4 y 5 de la cuestión 79 y con los 1 y 2 de la 85, son las piezas maestras para construir la teoría tomista de la abstracción.

El *deus ex machina* de la abstracción es, sin duda alguna, el intelecto agente, cuya existencia no es de experiencia directa, pero que parece deducirse con necesidad metafísica de los caracteres tanto del entendimiento humano y su intelección como del sentido y su sensación. Nuestro entendimiento, hallándose al venir a este mundo en pura potencia («tamquam tabula rasa» era la ingenua y poderosa imagen de los antiguos), tiene que extraer sus objetos motivos, las determinaciones que le sitúen en potencia próxima para conocer,

como coprincipios de su intelección (las especies impresas), del sentido, al que se ha unido de una manera natural con ese preciso fin. Ahora bien, la más alta elaboración sensorial, lo que la tradición ha llamado fantasma, es, tanto en su aspecto entitativo-físico (*esse in*, o inherencia accidental al sujeto) como en el representativo-intencional (*esse ad*, o aspecto de signo formal del objeto), material y sometida a las condiciones espacio-temporales o individuantes. La intelección, en cambio, y su producto inmanente, el verbo mental, son espirituales y universales bajo uno y otro aspecto respectivamente. Por otra parte, «nihil incorporeum imprimere potest in rem incorpoream» (a.6). ¿Cómo salvar este abismo?

La solución extrema, simplista, es propia del nominalismo de Durando: no es preciso intelecto agente ninguno. La sola radicación en la misma alma es suficiente para que pueda realizarse el paso de uno a otro producto cognoscitivo.

Entre los que admiten como una necesidad metafísica el intelecto agente, la controversia surge en torno al tipo de causalidad que desempeña. Suárez, tras criticar la teoría tomista de la instrumentalidad del fantasma, propone como solución la causalidad ejemplar o material-objetiva del mismo, teoría en verdad difícil de aceptar si se niega al entendimiento agente el carácter formalmente cognoscitivo: se vendría a caer en una especie de ejemplarismo materialista, frente al espiritualista de Platón.

Los tomistas comúnmente aceptan en principio la idea de la instrumentalidad del fantasma en la ideogénesis, actuando el entendimiento agente como causa principal. Pero, dentro de esta tesis general, caben matices respecto a qué es lo que comunica el intelecto agente al fantasma. Cayetano propuso la hipótesis de una iluminación objetiva, opuesta a una iluminación subjetiva o formal (la primera haría aparecer lo específico del fantasma por asistencia extrínseca de la luz del intelecto agente; la segunda supondría una inherencia formal de esa luz y, por tanto, una modificación física del fantasma). El Ferrariense niega que sea preciso ningún tipo de iluminación, ni formal ni objetiva, bastando la radicación de las facultades sensibles en la misma alma en que se inerva el entendimiento para que los fantasmas sean elevados y habilitados para que el intelecto agente realice su abstracción. Báñez, los Conimbricenses y otros sostienen que el fantasma no es ilustrado sino en razón del efecto producido, esto es, el inteligible en acto [2].

Santo Tomás, ciertamente, tiene textos que favorecen todas y cada una de esas interpretaciones. Siendo una realidad *deducida*, no *experimentada* en sí misma [3], y, por añadidura, espiritual, el entendimiento agente y su *modus operandi* sólo mediante oscuras analogías podemos concebirlo. El Santo propone varias, unas de tipo metafórico, otras de orden metafísico. La más común es la de la luz con respecto a los colores, analogía que se dobla a veces con la de la causalidad instrumental: «sicut lumen dat coloribus quamdam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualem in sensu, ita et phantasmata, in quamtum instrumentaliter agunt in virtute intel-

[2] Véase la exposición y crítica de estas diferentes interpretaciones en Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus* (Vivès, París 1883) p.452ss.

[3] El Santo afirma aquí y en la *Suma contra Gentiles* (2,76) que experimentamos sus efectos.

lectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum» [4].

En otros textos habla, más bien que en términos de causalidad eficiente, en términos de causalidad formal y cuasi material, como aquí cuando dice: «Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae» [5]. El P. Barbado [6] ha creído necesario un ente intermedio entre el fantasma sensible y la especie inteligible, el fantasma inteligible en acto, cuyas causas intrínsecas serían el fantasma inteligible *en potencia* a modo de materia y el acto del intelecto agente a modo de forma; ente que sería a su vez causa eficiente total de la especie inteligible. No parece nada claro que éste sea el pensamiento genuino de Santo Tomás ni que resuelva definitivamente el problema; más bien los crea nuevos, por cuanto multiplica injustificadamente los entes y no aclara cuál sería entonces el propio sujeto psíquico de esa entidad nueva.

El problema queda en pie. No obstante, debemos disipar ciertas dificultades exegéticas, contribuyendo así a una posible solución más satisfactoria.

Nos estamos moviendo en el orden de las acciones inmanentes, en que la causalidad formal, final y eficiente confinan: «Intellectus in actu est intellectum in actu». El acto de entender es acción y cualidad y bien o fin de la potencia. Además, la instrumentalidad como la eficiencia, en el orden de las actividades cognoscitivas, no es física por alteración; sino intencional, o por especificación trascendental. El que una potencia cognoscitiva instrumentalice a otra inferior para adquirir sus propios determinantes cognoscitivos es no sólo posible, sino necesario en todos los sentidos internos: «Ubicumque sunt potentiae ordinatae, inferior potentia comparatur ad superiorem ad modum instrumenti, eo quod superior movet inferiorem... Et per hunc modum... sensus communis sentit per visum et auditum» [7].

El intelecto está en potencia [8] no para cualquier tipo de determinaciones cognoscitivas, sino única y exclusivamente para las abstraídas de los fantasmas, para el «unum in multis et de multis». El intelecto agente, por su parte, está perpetuamente en acto: es potencia activa «secundum suam substantiam» [9]. Pero esta su actualidad no se prolonga en una *acción* distinta, en la comunicación de una actualidad, si no se cumplen ciertas condiciones extrínsecas por parte del fantasma y del intelecto posible. La actualidad que se trata de producir, en efecto, es la especie inteligible, o *species impressa*, que no es más que el acto primero del intelecto posible. Ahora bien, esta actualización del intelecto formalmente cognoscitivo no es posible sin

---

[4] *De malo* q.16 a.2 ad 3. Cf. et. *III De anima* 10,730; *De ver.* 10,6,7m; 8,10m; *III Sent.* d.14 q.1 a.1; q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2,76.77; 1 q.79 a.3 ad 2; q.87 a.1; *Q. de anima* a.4 ad 4.

[5] A.6. Y más claramente aún: «Sicut in obiecto visus est aliquid quasi materiale, quod accipitur ex parte rei coloratae; sed complementum formale visibilis in quantum huiusmodi, est ex parte lucis, quae facit visibile in potentia esse visibile in actu; ita etiam obiectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa; sed in esse formali intelligibili completur ex lumine intellectus agentis» (*In Sent.* 2 d.20 q.2 a.2 ad 2).

[6] O.c., t.2 p.89-93.

[7] *In De sensu et sensato* 19,287.

[8] Natural en su condición encarnada; no tratamos aquí de la potencia obediencial respecto a cualquier tipo de ciencia infusa (que será connatural en la otra vida) ni menos de la visión beatífica.

[9] *In III De anima* 10,732ss.

una especificación. ¿Por qué? Precisamente porque no se actualiza sino lo que está en potencia, y la potencialidad del intelecto posible es única y exclusivamente respecto a la especificación próxima de sus actos. Y esta especificación ha de contraerla o recibirla precisamente del fantasma, donde se encuentra ya en acto, aunque en un grado de inmaterialidad inferior.

El intelecto agente, por otra parte, actúa *per modum naturae*. Téngase en cuenta que él no es formalmente cognoscitivo (de ahí el error de Suárez: la causa ejemplar actúa en cuanto conocida); pero su estructura y su dinamismo responde a un conocimiento: el del Autor de la naturaleza. Por eso insiste el Santo en considerar al intelecto agente como una participación del *lumen* divino. Al actuar *per modum naturae*, su operación es constante, uniforme, enteramente espontánea. Entonces, si su actividad ha de dar por resultado una información o actualización del intelecto agente subordinada a una condición extrínseca, como es la especificación objetiva del fantasma (su *esse ad* o significación formal), ese efecto o resultado conservará toda la diversidad de caracteres o especificaciones propia de la materia sobre la que actúa o a la que instrumentaliza, toda la que sea compatible con su propio modo de ser, que es inmaterial, espiritual. La diversidad de contenidos de los fantasmas, por lo mismo que el entendimiento agente no impone ninguno, se verá transcrita en toda su riqueza formal, abandonados únicamente los caracteres materiales individuantes.

En efecto, por lo mismo que su actividad es enteramente espontánea, sin mezcla de pasividad, no podrá el producto del intelecto agente contraer en sí más especificación *ab alio* que la de los caracteres universales, específicos o genéricos, del fantasma. Todo lo que es en el conocimiento sensible dependencia del *hic et nunc* de las condiciones materiales individuantes, es debido a la pasividad *secundum materiam* y es accidental en él: «Formae quae sunt in intellectu speculativo fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis actio est a forma; et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis, nisi quae sit similitudo formae. Sed *per accidens* contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, in quantum recipitur in organo materiali, quia materialiter recipit, et sic retinentur aliquae conditiones materiae» [10]. De ahí que el efecto propio y exclusivo del intelecto agente sea la abstracción de la materia singular y que el intelecto posible no pueda llegar al individuo material sino torsionándose sobre el fantasma.

El fundamento de la *conversio ad phantasmata* es doble: remotamente y por parte del sujeto es la naturaleza misma de nuestro entendimiento, facultad espiritual ciertamente, pero encarnada en un cuerpo: «Operatio proportionatur virtuti et essentiae: intellectivum autem hominis est in sensitivo. Et ideo proprie operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus» [11]. Pero de una manera próxima y por razón del propio objeto (motivo y cuasi terminativo), la *conversio ad phantasmata* es necesaria por aquello cien veces repetido por Santo Tomás tras Aristóteles: «Phantasmata se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum» [12].

La relación intelecto-fantasma es doble, según se trate de la ad-

[10] *De verit.* q.8 a.11.
[11] *De mem. et rem.* 2,317.
[12] *In III De anima* 12,770-6.

quisición de la especie inteligible o de su uso. Lo primero condiciona y fundamenta lo segundo: «Nulla potentia potest cognoscere aliquid non convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem; unde cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, numquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata» [13].

¿En qué sentido puede llamarse al fantasma *objeto* de nuestra intelección? En el primer proceso, el de adquisición de las especies *(via a rebus ad animan)*, el fantasma, inmaterializado por el intelecto agente, se comporta como objeto motivo, o determinante cognoscitivo [14]. En el proceso de consideración, o uso de esas especies *(via ab anima ad res)*, ¿hemos de considerar al fantasma como objeto terminativo de la intelección? No conoceríamos entonces las cosas, sino las imágenes de las cosas. Sin duda que no es así. El Santo utiliza diversas fórmulas para caracterizar el papel del fantasma en esta nueva fase: es «instrumentum sive fundamentum» [15], «exemplatum» [16] o «medium cognitionis» [17]. En este uso el entendimiento tiene la iniciativa y puede, a voluntad, formar los fantasmas convenientes a su consideración [18]. Por esta vía puede precisamente imperar la razón al apetito sensitivo. La necesidad, por otra parte, de esta *conversio* se limita al modo connatural de entender del alma encarnada, y el fantasma no tiene entonces más misión, por lo que respecta a la simple aprehensión, que la de ofrecer una concreción y un apoyo imaginativo al universal. No es, pues, objeto últimamente terminativo, como no lo es el espejo respecto de la visión, que, a su través, capta una figura [19], y en esto falla la analogía de la intelección de los fantasmas con la visión de los colores [20].

En el artículo 8 se hace una precisión respecto de la doctrina general formulada en el artículo anterior. Allí se afirmaba cómo no se puede dar ningún tipo de intelección natural sin conversión a los fantasmas de los que ha sido abstraída la especie; aquí se refiere a una operación intelectiva concreta—el juicio—y a una conversión particular que va más allá del fantasma, entendido como puro producto de los sentidos internos, y que engloba a los sentidos externos en el acto total de percepción. Sin el pleno uso de los sentidos, y, más concretamente, del sentido común o conciencia sensible, no es posible juzgar rectamente del objeto propio de nuestro entendimiento encarnado: tal es su tesis.

El fundamento de esta necesidad está en que los sentidos externos—cuya sensación no adquiere toda su plenitud sino cuando es perfeccionada por la conciencia sensible—son el principio y origen de todo conocimiento en nosotros. De ahí que las sensaciones—y, en última instancia, las del tacto—sean la piedra de toque para verificar nuestros juicios, bien sean de existencia, bien quidditativos. Ni quiere esto decir que no hay más juicios verdaderos que los de experiencia.

---

[13] *De verit.* q.10 a.11 ad 7.
[14] Cf *Cont. Gent.* 2,73; 1-2 q.50 a.4 ad 1.
[15] *Cont. Gent.* 2,73.
[16] 1 q.84 a.7.
[17] *De verit.* q.2 a.6.
[18] *Cont. Gent.* 2,73; 1-2 q.113 a.2.
[19] *De verit.* q.2 a.6.
[20] 3 q.11 a.2 ad 1.

Sólo se afirma que la situación psíquica del que juzga debe ser tal *que pueda* verificar sus juicios y resolverlos, en última instancia, en lo sensible, esto es, que tenga el pleno uso, la iniciativa libre de su atención y la pueda conducir hasta la sensación. Pero, dentro de cada grado de abstracción o tipo de conocimiento científico—lo veremos más tarde—, la verificación del juicio tiene lugar a un distinto nivel sensitivo: el de los sensibles propios, para la física; el de los comunes, para las matemáticas, y el de los *per accidens*, para la metafísica (y en este último caso se trata de una pura resolución material; la formal es en la evidencia de los primeros principios).

CUESTION 84

(In octo articulos divisa)

Quomodo anima coniuncta intelligat corporalia, quae sunt infra ipsam

Cómo el alma, unida al cuerpo, entiende las cosas corporales, que le son inferiores

Consequenter considerandum est de actibus animae (cf. q.75 introd.), quantum ad potentias intellectivas et appetitivas: aliae enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi (cf. q.78 introd.). Actus autem appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent: et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur.

In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus: primo namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori coniuncta; secundo, quomodo intelligit a corpore separata (q.89).

Prima autem consideratio erit tripartita: primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt (q.87); tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam (q.88).

A continuación debemos ocuparnos de los actos del alma en lo que respecta a las potencias intelectivas y apetitivas, pues las demás potencias no son objeto directo de la consideración del teólogo. Los actos apetitivos, en cambio, son objeto de estudio de la ciencia moral, y por eso tratamos de ellos en la Segunda Parte de esta obra, que versará, precisamente, sobre la cuestión moral. Ahora, pues, estudiaremos los actos intelectivos.

Y en su examen procederemos con el siguiente orden: primeramente estudiaremos el modo como entiende el alma unida al cuerpo; en segundo lugar, cómo entiende separada de él (q.89).

La primera consideración será triple: primero analizaremos cómo el alma conoce las cosas corporales, que le son inferiores (q.87); segundo, cómo se conoce a sí misma y lo en el. existente; tercero, cómo conoce las substancias inmateriales superiores a ella (q.88).

En cuanto al conocimiento de las realidades corporales, se nos presentan, a su vez, tres cuestiones: primera, por qué medio las conoce; segunda, cómo y en qué orden (q.85); tercera, qué es lo que en ellas conoce (q.86).

Sobre la primera de estas cuestiones nos hacemos estas ocho preguntas:

Primera: si el alma conoce intelectualmente los cuerpos.

Segunda: si los entiende mediante su esencia o por ciertas especies.

Tercera: supuestas las especies, si por naturaleza posee innatas las de todos los objetos inteligibles.

Cuarta: si vienen de ciertas formas inmateriales separadas.

Quinta: si nuestra alma contempla todo lo que entiende en las razones eternas.

Sexta: si adquiere el conocimiento inteligible partiendo de los sentidos.

Séptima: si el entendimiento puede conocer de hecho mediante las especies inteligibles que ya posee, sin referirse a las imágenes.

Octava: si al estar impedidas las potencias sensitivas queda anulado el juicio del entendimiento.

Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt: primo quidem, per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine (q.85); tertio, quid in eis cognoscit (q.86).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo: utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio: si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae.

Quarto: utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.

Quinto: utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis.

Sexto: utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu.

Septimo: utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Octavo: utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULO 1

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum *

Si el alma conoce intelectualmente los cuerpos

Dificultades. Parece que el alma no conoce intelectualmente los cuerpos.

1. Dice San Agustín que "los cuerpos no pueden ser comprendidos por el entendimiento, ni nada corpóreo ser percibido sino por los sentidos". Afirma también que sólo hay visión intelectual de aquello que está por su esencia en el alma, y los cuerpos no están de esta manera. Luego

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum.

1. Dicit enim Augustinus, in II «Soliloq.» [1], quod «corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest». Dicit etiam, XII «Super Gen. ad litt.» [2], quod visio intellectualis est eorum quae sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt

* *De verit.* q.10 a.4.

[1] C.4: ML 32,888.

[2] C.24: ML 34,474.

corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Praeterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quae sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quae sunt sensibilia.

3. Praeterea, intellectus est necessarium et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

el alma no puede conocer los cuerpos por el entendimiento.

2. La misma relación hay entre el sentido y lo inteligible que entre el entendimiento y lo sensible. Pero el alma no puede en absoluto conocer por el sentido lo espiritual, que es inteligible. Luego es imposible conocer por el entendimiento los cuerpos, que son sensibles.

3. El entendimiento tiene por objeto lo necesario y lo que permanece siempre invariable. Pero todos los cuerpos son móviles y no estables en su mismo ser. El alma, por consiguiente, no puede conocer los cuerpos mediante el entendimiento.

Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.

Por otra parte, la ciencia está en el entendimiento. Si, pues, el entendimiento no conoce los cuerpos, síguese que no hay ciencia de ellos, quedando reducida a nada la ciencia natural que trata del cuerpo móvil.

Respondeo dicendum, ad evidentiam huius quaestionis, quod primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur: sicut Heraclitus dixit quod «non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere», ut recitat Philosophus in IV «Metaphys.» [3]

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit [4] praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat «species» sive «ideas», per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel alt-

Respuesta. Diremos, para esclarecer esta cuestión, que los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas pensaron que nada existía en el mundo sino los cuerpos. Y como veían que todos los cuerpos eran móviles y los creían en un continuo fluir, opinaron que ninguna certeza podíamos tener acerca de la verdad de las cosas; pues lo que está en continuo fluir no puede ser aprehendido con certeza, ya que desaparece antes de que sea juzgado por la mente. Así, Heráclito, como refiere Aristóteles, decía que "no es posible tocar dos veces el agua de un río en movimiento".

Más adelante, Platón, para poner a salvo la certeza de nuestro conocimiento intelectual de la verdad, admitió, además de estos seres corporales, otro género de seres exentos de materia y movimiento, que llamó "especies" o "ideas", por participación de las cuales cada una de las

[3] III c.5 n.12 (BK 1010a14): S.TH., l.4 lect.12 n.683.
[4] *Phedonis* c.49; in *Timaeo* c.5.

realidades singulares y sensibles presentes se dicen hombre o caballo u otra cosa cualquiera. Y afirmaba, en consecuencia, que las ciencias, las definiciones y cuanto respecta al acto del entendimiento, no hace referencia a estos cuerpos sensibles, sino a aquellos seres inmateriales y separados, de tal forma que el alma no entiende los seres corpóreos, sino sus especies separadas.

Pero esto resulta falso por un doble motivo. Primeramente, porque, siendo aquellas especies inmateriales e inmóviles, se excluiría de las ciencias el conocimiento del movimiento y de la materia (que es lo propio de la ciencia natural) y la demostración por las causas agentes y materiales.—En segundo lugar, porque resulta ridículo que, para lograr el conocimiento de las cosas que nos están presentes, pongamos como medio otras realidades distintas substancialmente de aquéllas, puesto que difieren de ellas en el ser; de modo que, aun conocidas esas substancias separadas, no por ello podríamos formar juicio de las sensibles.

En esto parece que se desvió Platón de la verdad; porque, juzgando que todo conocimiento se verifica mediante una cierta semejanza, creyó que la forma de lo conocido está necesariamente en el cognoscente de igual modo que en el objeto conocido. Comprendió que la forma de la realidad entendida está en el entendimiento de un modo universal, inmaterial e inmóvil; lo que aparece claro por la misma operación del entendimiento, que entiende de manera universal y con una cierta necesidad y el modo de la acción es proporcionado al modo de la forma del agente. Por eso estimó que las cosas entendidas debían subsistir por sí mismas de igual modo, es decir, de modo inmaterial e inmóvil.

Pero no es preciso esto, pues ve-

quid huiusmodi. Sic ergo dicebat[6] scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc duplicíter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis), et demonstratio per causas movontes et materiales.—Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ab eis differant secundum esse: et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato devíasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse[6], credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Considoravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter: quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter.

Hoc autem necessarium non

[6] Cf. *Cant.* l.6 c.18.
[6] Cf. ARISTOTELES, *De anima* 1 c.2 n.7 (8a 204b10); S.TH., lect.4 n.46.

est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero: puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. — Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

mos que aun en las mismas realidades sensibles la forma está de modo diverso en unas y en otras; por ejemplo, en una la blancura es más intensa y en otra más débil; en una está unida a lo dulce, en otra existe sin ello. Y, de la misma manera, la forma sensible está de modo diverso en la realidad exterior al alma y en el sentido, que recibe las formas de los objetos sensibles sin la materia; por ejemplo, el color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles de modo inmaterial e inmóvil, conforme a su naturaleza propia, pues lo recibido está en quien lo recibe según el modo de ser de éste.—Debemos concluir, por tanto, que el alma conoce los cuerpos por el entendimiento con un conocimiento inmaterial, universal y necesario.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas; sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

Soluciones. 1. El texto de San Agustín ha de entenderse referido a aquellas cosas mediante las cuales el entendimiento conoce, no a las cosas que conoce. Conoce, en efecto, los cuerpos entendiéndolos, pero no mediante ellos mismos ni mediante imágenes materiales y corpóreas, sino por medio de especies inmateriales e inteligibles que pueden existir en el alma por su propia esencia.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXII «De civit. Dei» [1], non est dicendum quod, sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia: quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

2. Como enseña San Agustín, no se debe afirmar que el entendimiento conoce sólo lo espiritual, al modo como el sentido conoce sólo lo corporal; porque se seguiría que Dios y los ángeles no conocen los objetos corpóreos. Y la razón de esta diferencia está en que una potencia inferior no alcanza a lo que es propio de una superior; en cambio, ésta ejecuta lo que es propio de la inferior de un modo más elevado.

Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile: cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum

3. Todo movimiento supone algo inmóvil: cuando es la cualidad lo que se muda, queda inmóvil la substancia, y cuando lo es la forma substancial, permanece invariable la ma-

[1] C.29: ML 41,800.

tería. Aun en las realidades mudables existen relaciones inmutables; así, aunque Sócrates no siempre esté sentado, es absolutamente cierto que, cuando está sentado, permanece en un determinado lugar. Por eso nada impide que haya una ciencia inmutable de cosas mudables.

transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULO 2

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat [a]

Si el alma entiende en virtud de su propia esencia los seres corporales

Dificultades. Parece que el alma entiende en virtud de su propia esencia los seres corporales.

1. Dice San Agustín que "el alma recoge las imágenes de los cuerpos y se adueña de las imágenes formadas en sí misma de sí misma, pues para elaborarlas les comunica algo de su propia substancia". Pero conoce los cuerpos por medio de las imágenes de éstos. Luego conoce los seres corporales en virtud de la propia esencia, que emplea para formar tales imágenes y de la cual las forma.

2. El Filósofo dice que "el alma en cierto modo es todas las cosas". Por tanto, como lo semejante es conocido por lo semejante, parece que el alma conoce los objetos corpóreos por sí misma.

3. El alma es superior a las criaturas corporales. Mas las cosas inferiores están en las superiores de un modo más perfecto que el que tienen en sí mismas, como afirma Dionisio. Luego todas las criaturas corpóreas están de una manera más noble que en sí mismas en la substancia del alma. Por consiguiente, ésta puede conocerlas por su propia substancia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat.

1. Dicit enim Augustinus, X «De Trin.» [b], quod anima «imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa: dat enim eis formandis quiddam substantiae suae». Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in III «De anima» [c], quod «anima quodammodo est omnia». Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Praeterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit [d]. Ergo omnes creaturae corporeae nobiliori modo existunt in ipsa substantia animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

---

[a] *Sent.* 2 d.3 p.2 q.2 a.1; 3 d.14 a.1 q.ª2; *De verit.* q.8 a.8; *Cont. Gent.* 2,98.

[b] C.5: ML 42,977.

[c] C.8 n.1 (BK 431b21): S.TH., lect.13 n.878.

[d] *De cael. hier.* c.12 § 2: MG 3,293.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX «De Trin.» [11], **quod «mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit». Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.**

Por otra parte, San Agustín dice que "la mente alcanza el conocimiento de las cosas corporales mediante los sentidos del cuerpo". El alma, en cambio, es incognoscible por los sentidos. Por tanto, no conoce lo corpóreo en virtud de la propia substancia.

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod «simile simili cognoscitur» [12]. **Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere** [13], **posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere (cf. a.1). Priores vero Naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii: ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de aëre et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem es-**

Respuesta. Los antiguos filósofos afirmaron que, en virtud de su propia esencia, conocía el alma los cuerpos; pues era convicción común que lo semejante es conocido por lo semejante. Y creían que la forma de lo conocido está en el sujeto que conoce del mismo modo que en el objeto conocido. Opuesta era la opinión de los platónicos. Pues Platón, percatándose de que el alma intelectiva es inmaterial e inmaterialmente conoce, afirmó que también las formas de las cosas conocidas subsisten de modo inmaterial. En cambio, los primitivos naturalistas, por cuanto consideraban corpóreas y materiales las cosas conocidas, establecieron que también en el alma que las conoce debían estar materialmente. Por eso, a fin de poder atribuir al alma el conocimiento de todas las cosas, sostuvieron que era de naturaleza común a todas ellas, y, como la naturaleza del ser que ha sido originado está constituída por sus principios, atribuyeron al alma la misma naturaleza de su principio. De este modo, quien afirmó que el primer principio de las cosas es el fuego, opinó que el alma es asimismo de naturaleza ígnea. Y lo mismo con respecto al aire o al agua. Empédocles, que estableció cuatro elementos materiales y dos agentes, de ellos afirmó también que estaba constituída el alma. Así, pues, habiendo determinado que las cosas están en el alma materialmente, dedujeron, confundiendo el entendimiento con los sen-

[11] C.3 : ML 42,963.
[12] Cf. ARISTOTELES, *De anima* 1 c.2 n.6.7 ; c.5 n.5 (DK 409b11-24) : S.TH., lect.4 n.45 ; lect.12 n.178.
[13] Cf. *Phaedonis* c.27.28.

tidos, que el conocimiento del alma es material.

Pero es inadmisible esta opinión. En primer lugar, porque en el principio material a que se referían no se encuentran los seres que de él tienen origen más que en potencia. Y, como claramente enseña el Filósofo, nada se conoce en cuanto está en potencia, sino en cuanto está en acto; de ahí que ni siquiera la misma potencia se conozca más que a través del acto. Por tanto, para que el alma conociera todas las cosas, sería insuficiente atribuirle la naturaleza de los principios, a no ser que poseyese también las naturalezas y formas de cada uno de sus efectos, como la de los huesos, la carne y demás, según Aristóteles objetó a Empédocles.—En segundo lugar, porque, si fuese preciso que la cosa conocida estuviera materialmente en el cognoscente, nada impediría que las realidades materiales exteriores careciesen de conocimiento, ya que, si el alma conociese el fuego mediante el fuego, también el mismo fuego, que existe fuera del alma, lo conocería.

Resulta, por tanto, que los objetos materiales conocidos están en el que los conoce no materialmente, sino más bien inmaterialmente. Y esto porque el acto de conocimiento se extiende a los objetos que están fuera del sujeto, pues es claro que conocemos también lo exterior a nosotros. Ahora bien, por la materia queda determinada la forma de una cosa a un ser único y concreto; siendo evidente, por tanto, que la razón de la materialidad y del conocimiento son opuestas. Por esta causa, los seres que sólo materialmente reciben las formas de otros seres carecen en absoluto de conocimiento, como acontece a las plantas, según testimonio de Aristóteles. En cambio, cuanto más inmaterialmente posee un ser

so, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed haec opinio improbatur. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non exlstunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu, ut patet in IX «Metaphys.» [14]: unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum huiusmodi; ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I «De anima» [15]. Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent: puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis (cf. q.14 a.1). Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro «De anima» [16]. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit spe-

[14] VIII c.9 n.6 (Bk 1015a29): S.Th., l.9 lect.10 n.1888.
[15] C.5 n.5.6 (Bk 409b23-410a13): S.Th., lect.12 n.178.
[16] C.12 n.4 (Bk 424a30): S.Th., lect.24 n.556.

ciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra (q.78 a.3) dictum est. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animae nctu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, *neque etiam angelus*.

la forma del objeto conocido, más perfectamente conoce. De aquí que el entendimiento, que abstrae la especie inteligible, no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce con más perfección que los sentidos, que reciben la forma del objeto conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales. Y entre los mismos sentidos, el de la vista es el más cognoscitivo, porque, como ya se indicó, es el menos material. Y entre los entendimientos será más perfecto el más inmaterial.

De todo ello se deduce claramente que, si existe un entendimiento que conozca todas las cosas por su esencia, debe poseerlas todas inmaterialmente; de modo semejante a como los antiguos suponían la esencia del alma compuesta en acto por los principios de todas las cosas materiales, a fin de que pudiera conocerlas a todas. Es exclusivo de Dios el poseer una esencia que contenga inmaterialmente todas las cosas, al modo como los efectos preexisten virtualmente en su causa. Por consiguiente, sólo Dios conoce todas las cosas en virtud de su propia esencia; no el alma humana ni el ángel.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quae fit per imagines corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines: non quod anima vel aliquid animae convertatur, ut sit haec vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quae sequuntur. Dicit enim quod «servat aliquid», scilicet non formatum tali imagine «quod libere de specie talium imaginum iudicet»: et hoc dicit esse «mentem» vel «intellectum». Partem autem quae informatur huiusmodi imaginibus, scilicet imaginati-

Soluciones. 1. San Agustín se refiere en ese lugar a la visión imaginaria que se realiza por medio de imágenes corporales, para formar las cuales el alma pone algo de su substancia, a la manera como se pone el sujeto para ser actualizado por una forma. En este sentido produce de sí misma las imágenes, no porque el alma o una parte suya se transforme en esta o aquella imagen, sino al modo como se dice que un cuerpo se convierte en un objeto coloreado porque se le da un color. Este sentido se desprende de lo que añade a continuación. Dice, en efecto, que "conserva algo", es decir, lo no informado por tal imagen, "que es aquello por lo que libremente juzga de tales imágenes". Y a esto llama "mente" o "entendimiento". En cam-

bio, de la parte que es informada por las imágenes, es decir, de la imaginación, afirma que "nos es común con los animales".

2. Aristóteles no admitió, contra los antiguos naturalistas, que el alma estuviera actualmente compuesta de todas las cosas, sino dijo que "el alma es en algún modo todas las cosas", en cuanto está en potencia con respecto a todas ellas: por los sentidos, con respecto a las sensibles, y por el entendimiento, con respecto a las inteligibles.

3. Toda criatura tiene el ser finito y determinado. Por eso, aunque la esencia de una criatura superior tenga cierta semejanza con una criatura inferior, al coincidir en un mismo género, la semejanza no es, sin embargo, completa, pues está determinada a una especie a la que no pertenece la criatura inferior. En cambio, la esencia divina es imagen perfecta de todas las cosas con respecto a todo lo que en ellas hay, por ser su principio universal.

vam, dicit esse «communem nobis et bestiis».

Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit «quodammodo animam esse omnia», inquantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum quod quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

ARTICULO 3

Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas [a]

Si el alma conoce todas las cosas mediante especies que le son por naturaleza innatas

Parece que el alma entiende todas las cosas mediante especies que le son por naturaleza innatas.

1. San Gregorio en la homilía de la Ascensión afirma, en efecto, que "el entender es común al hombre y a los ángeles". Pero los ángeles entienden todas las cosas mediante especies innatas; por eso se dice en el libro "Sobre las causas" que toda in-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia Ascensionis [17], quod «homo habet commune cum angelis intelligere». Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas: unde in libro «De causis» [18] dicitur quod «omnis intelligentia est plena formis». Ergo

[a] *De verit.* q.10 a.6; q.11 a.1; q.18 a.7; q.19 a.1; *Cont. Gent.* 2,83; *Q. de anima* a.15.

[17] *In Evang.* hom.29: ML 76,1214.

[18] Prop.10: S.Th., lect.10.

et anima habet species rerum naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Praeterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in «Menone» [19] Platonis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [20], de intellectu loquens, quod est sicut tabula in qua nihil est scriptum».

Respondeo dicendum quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam: sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat

teligencia está llena de formas. Luego el alma posee especies congénitas de las cosas, mediante las cuales conoce los objetos corporales.

2. Más noble es el alma intelectiva que la materia prima corporal. Pero ésta es creada por Dios con las formas con respecto a las cuales está en potencia. Luego con mayor razón será creada por Dios el alma intelectiva con las especies inteligibles. Y, por consiguiente, el alma entiende los objetos corporales mediante especies que le son por naturaleza innatas.

3. Nadie puede responder con acierto sino de lo que sabe. Pero incluso un idiota, que no tiene ciencia adquirida, responde rectamente de cosas singulares con tal de que se le interrogue ordenadamente, como se cuenta de uno en el "Menón", de Platón. Luego se tiene conocimiento de las cosas antes de adquirir su ciencia; lo que sería imposible si el alma no poseyera las especies infundidas en sí misma naturalmente. Y, por tanto, mediante ellas conoce el alma las cosas corporales.

Por otra parte, el Filósofo, hablando del entendimiento, dice que es "como una tabla en la que nada hay escrito".

Respuesta. Siendo la forma principio de la acción, es preciso que la relación de una cosa con la forma que es principio de una acción sea la misma que tiene con esa acción; por eso, si el elevarse depende de la ingravidez, lo que sólo esté en potencia para elevarse, sólo en potencia será ingrávido; y lo que de hecho se eleve será ingrávido en acto. Pero vemos que el hombre en ocasiones sólo conoce en potencia, tanto sensitiva como intelectualmente; y tal potencia es actualizada en el conocimiento sensitivo por la acción de las cualidades sensibles sobre el sen-

[19] C.15ss.
[20] C.4 n.11 (BK 430a1): S.TH., lect.9 n.722

tido, y en el intelectivo por medio de la enseñanza o la investigación. De ahí que debamos decir que el alma intelectiva está en potencia tanto respecto a las imágenes que son principio de la sensación como a las representaciones que son principio de la intelección. Y por eso Aristóteles afirmó que el entendimiento, mediante el cual el alma conóce, no posee especies inteligibles infusas, sino que originariamente está en potencia para todas ellas.

Mas, en ocasiones, el que posee en acto una forma no puede obrar conforme a ella debido a algún impedimento; por ejemplo, el cuerpo ingrávido al cual se impide que se eleve. Por eso Platón enseñó que el entendimiento del hombre está por naturaleza lleno de todas las especies inteligibles; pero, a causa de su unión con el cuerpo, está imposibilitado para actualizarse con ellas.

Pero esta explicación no parece razonable. En primer lugar, porque, si el alma tiene un conocimiento natural de todas las cosas, resulta imposible que su olvido sea tan grande que ni siquiera recuerde que posee ese conocimiento; pues ningún hombre olvida lo que conoce de modo natural: por ejemplo, que el todo es mayor que la parte, y cosas semejantes. Y la dificultad aumenta al tener en cuenta que, como anteriormente hemos dicho, le es natural al alma el estar unida al cuerpo, pues resulta inadmisible que la operación natural de un ser quede totalmente abolida por algo que le es natural.—En segundo lugar, pone de manifiesto la falsedad de esta explicación el hecho de que, cuando falta algún sentido, falta el conocimiento de las cosas que ese sentido percibe; y así, el ciego de nacimiento no puede tener conocimiento de los colores. Cosa que no sucedería si en el alma hubiesen sido infundidas naturalmente las razones de todas las cosas inteligibles.—Por consiguiente, se ha de

autem, per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad *similitudines* quae sunt *principia* sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit (ibid.) quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, *interdum non potest* agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri: propter hoc Plato posuit[21] quod intellectus hominis naturaliter est plenus *omnibus speciebus intelligibilibus*, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere: nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, *ut supra (q.76 a.1)* habitum est: inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam.—Secundo, manifesto appareret huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes.—Et ideo dicendum est quod anima

[21] *Phaedonis* c.18ss.; *Menonis* l.c.; *Phaedri* c.30.

non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum: sicut et corpora inferiora, quae tantum existunt secundum Gregorium (l.c. nt.17), deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet: materia autem caelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra (q.66 a.2) habitum est. Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam: intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

Ad secundum dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma: alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones: utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

decir que el alma no conoce las cosas corporales mediante especies naturalmente infusas.

Soluciones. 1. El hombre tiene ciertamente de común con los ángeles el entender, pero sin la perfección intelectual de ellos; lo mismo que los cuerpos inferiores, que, según San Gregorio, se limitan a existir, no tienen una existencia tan perfecta como la de los cuerpos superiores. Pues la materia de los cuerpos inferiores no está totalmente actuada por la forma, sino que se halla en potencia para formas que no posee; mientras la de los cuerpos celestes está totalmente actuada por la forma, de modo que, según ya hemos dicho, no está en potencia para recibir otra. De igual manera, el entendimiento del ángel está por naturaleza perfeccionado por las especies inteligibles, al paso que el entendimiento humano está en potencia con respecto a ellas.

2. La materia prima recibe su ser substancial de la forma, y, por tanto, debió ser creada con alguna forma; de lo contrario, no existiría en acto. Pero, existiendo con una sola forma, está en potencia con respecto a otras. El entendimiento, en cambio, no recibe su ser substancial de la especie inteligible, y, por tanto, no hay paridad.

3. Un interrogatorio metódico va de los principios generales, conocidos por sí mismos, a los casos particulares. Mas este procedimiento causa el saber en el alma del que aprende. Por tanto, cuando uno responde con exactitud a algo que se le pregunta en segundo lugar, no es porque lo conociese antes, sino porque entonces lo conoce por primera vez. Por lo demás, es indiferente que, cuando el maestro pasa de los principios generales a las conclusiones, lo haga exponiendo o preguntando, porque en uno y otro caso el ánimo del discípulo se cerciora de lo posterior por lo anterior.

ARTICULO 4

Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis [a]

Si las especies inteligibles son infundidas en el alma por algunas substancias separadas.

Dificultades. Parece que las especies inteligibles son infundidas en el alma por algunas substancias separadas.

1. Todo lo que tiene el ser participado es causado por aquel que posee ese ser por esencia, como el estar encendido tiene por causa el fuego. Pero el alma intelectiva, entendiendo en acto, participa de las mismas realidades inteligibles; pues el entendimiento en acto es de algún modo lo entendido en acto. Luego las cosas que en sí mismas y por su propia esencia son entendidas en acto, son la causa de que el alma intelectiva entienda en acto. Mas las cosas por su misma esencia entendidas en acto son las formas que existen sin materia. Por tanto, las especies inteligibles mediante las cuales entiende el alma son causadas por ciertas substancias separadas.

2. La misma relación hay entre lo inteligible y el entendimiento que entre lo sensible y el sentido. Pero los objetos sensibles, que están en acto fuera del alma, son la causa de las especies sensibles que hay en el sentido y por las que sentimos. Luego las especies inteligibles por las que nuestro entendimiento entiende, son causadas por ciertos objetos inteligibles en acto que existen fuera del alma. Ahora bien, éstos no son sino las formas separadas de la materia. Luego las formas inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de algunas formas separadas.

3. Todo lo que está en potencia se actualiza mediante algún ser en acto. Si, pues, nuestro entendimiento está primero en potencia y después

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

1. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale, sicut quod est ignitum reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia: intellectus enim in actu, quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quae secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causae animae intellectivae quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formae sine materia existentes. Species igitur intelligibiles quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Praeterea, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quae sunt in actu extra animam, sunt causae specierum sensibilium quae sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formae a materia separatae. Formae igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat,

[a] *De verit.* q.10 a.6; q.11 a.1; *Q. de anima* a.15.

oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles quibus actu intelligimus.

en acto, es preciso que esto sea efecto de algún entendimiento que está siempre en acto. Pero éste es el entendimiento separado. Luego las especies inteligibles mediante las cuales entendemos en acto son causadas por ciertas substancias separadas.

Sed contra est quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc praecipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

Por otra parte, de ser así, no necesitaríamos de los sentidos para entender. Lo cual es evidentemente falso, por cuanto el que carece de un sentido no puede en modo alguno conocer los objetos sensibles correspondientes a ese sentido.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est (a.1), posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat «per se hominem», et formam vel ideam equi, quam nominabat «per se equum», et, sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali (cf. q.79 a.3); ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes [22]. Et propter hoc, ut supra (a.1) dictum est, scientias et definitiones ad ideas referebat.

Respuesta. Opinaron algunos que las especies inteligibles de nuestro entendimiento proceden de ciertas formas o substancias separadas. Y esto de dos maneras. Pues Platón, como hemos dicho, afirmó que las formas de las realidades sensibles subsisten por sí mismas sin materia; así la forma del hombre, que él llamaba el "hombre en sí", y la forma o idea del caballo, que llamaba el "caballo en sí", etc. Suponía, en consecuencia, que estas formas separadas eran participadas tanto por nuestra alma como por la materia corporal; por nuestra alma, para entender, y por la materia corporal, para existir; de suerte que, así como la materia corporal, por el hecho de participar de la idea de piedra, se hace piedra, así nuestro entendimiento, por el hecho de participar de la idea de piedra, entiende la piedra. Mas la participación de la idea se verifica mediante una semejanza suya en quien de ella participa, a la manera como el ejemplar es participado por la copia. Por tanto, así como afirmaba que las formas sensibles que están en la materia corporal dimanan de las ideas como una especie de imágenes suyas, así también establecía que las especies inteligibles de nuestro entendimiento son ciertas representaciones de las ideas que se desprenden de

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum

[22] Cf. *Civit.* l.6 c.19.

ellas. Por eso, como ya se indicó, hacía depender de las ideas las ciencias y los conceptos.

Pero, como Aristóteles prueba en múltiples ocasiones, es contrario a la misma naturaleza de las cosas sensibles el que sus formas subsistan sin sus materias; por eso Avicena, abandonando la opinión precedente, afirmó que las especies inteligibles de los seres sensibles no subsisten por sí mismas sin la materia, sino que preexisten de modo inmaterial en los entendimientos separados; del primero de los cuales se derivan el segundo, y así sucesivamente llegan hasta el último entendimiento separado, que llamó "entendimiento agente", y del cual, como él mismo dice, pasan las especies inteligibles a nuestras almas, y las formas sensibles a la materia corporal. — Concuerda, pues, Avicena con Platón en que las especies inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de ciertas formas separadas, las cuales Platón dice que subsisten por sí mismo, y Avicena, en cambio, supone que están en el entendimiento agente. Difieren también en que Avicena afirma que las especies inteligibles no permanecen en nuestro entendimiento cuando deja de entender en acto, sino que necesita volverse a recibirlas de nuevo. De ahí que no admite ciencia naturalmente innata, como Platón, que suponía que las participaciones de las ideas están en el alma inamovibles.

Pero en este supuesto no es posible hallar la razón suficiente de por qué nuestra alma se une al cuerpo. Pues no se puede decir que el alma intelectiva se une al cuerpo por razón del cuerpo, puesto que ni la forma existe por razón de la materia ni el motor por el móvil, sino al contrario. Más bien parece que el cuerpo le es necesario al alma intelectiva en orden a su operación propia, que es entender, ya que por su ser no depende del cuerpo. Y si el alma es-

formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat [33]; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit [34] omnium rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat «intellectum agentem»; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem.— Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis: quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo [35]. Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem **sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus: *quia nec*** **forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere: quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum prin-**

[33] *Metaph.* 6 c.14.15 (Bk 1039a24-b20); S.Th., l.7 lect.14 n.1592; lect.15 n.1606.
[34] *De anima* p.5 c.5; *Metaph.* tr.8 c.6; tr.9 c.4.5. [35] *De anima* p.5 c.6.

cipiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum: unde frustra corpori uniretur.

Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animae nisi inquantum est consopita, secundum Platonicos, quodammodo et oblivlosa propter unionem ad corpus: et sic sensus non proficerent animae intellectivae nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum quae sit causa unionis animae ad corpus.

Si autem dicatur, secundum Avicennam (ibid. c.5), quod sensus sunt animae necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit. Quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per aliam sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium quorum sensum aliquis non habet. Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifeste falsum. Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quituviese destinada por su naturaleza a recibir las especies inteligibles sólo mediante el influjo de ciertos principios separados, y no las recibiese de los sentidos, no necesitaría del cuerpo para entender, no teniendo razón de ser, por tanto, su unión a él.

Ni basta con decir que nuestra alma necesita de los sentidos para entender en cuanto que éstos la estimulan a pensar en las cosas cuyas especies inteligibles recibe de los principios separados; pues no parece necesitar el alma de tales estímulos, a no ser en cuanto que, según los platónicos, se halla como adormecida y olvidada por efecto de su unión con el cuerpo; y en tal caso los sentidos no servirían al alma intelectiva más que para remover el obstáculo que le opone su unión con el cuerpo; quedando, por tanto, en pie la cuestión de averiguar cuál es la razón por la que se une a él.

Y si se responde con Avicena que los sentidos son necesarios al alma por cuanto la excitan a recurrir al entendimiento agente, del cual recibe las especies, tampoco esto satisface. Porque, si le es natural al alma el que entienda mediante especies procedentes del entendimiento agente, síguese que podría algunas veces volverse a él por su inclinación natural o también excitada a ello por uno de los sentidos en orden a recibir del entendimiento agente las especies de objetos sensibles pertenecientes a un sentido de que se carece. Y de este modo podría un ciego de nacimiento tener idea de los colores; cosa evidentemente falsa.—Por consiguiente, se ha de afirmar que las especies inteligibles mediante las cuales conoce nuestra alma no emanan de formas separadas.

Soluciones. 1. Las especies inteligibles de que participa nuestro entendimiento, se reducen, como a su primera causa, a un principio inteligible por su propia esencia, es decir, a Dios. Pero proceden de este principio a través de las formas de las cosas sensibles y materiales, de las

cuales, como dice Dionisio, obtenemos la ciencia.

2. El ser que las cosas materiales tienen fuera del alma, les permite ser sensibles en acto, pero no inteligibles en acto. Por tanto, no hay paridad entre el sentido y el entendimiento.

3. Nuestro entendimiento posible pasa de la potencia al acto mediante un ser en acto, esto es, por el entendimiento agente, que, según hemos dicho, es una potencia del alma; mas no por un entendimiento separado como por causa próxima, aunque sí como causa remota.

bus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit [26].

Ad secundum dicendum quod res materiales, secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu; non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quaedam animae nostrae, ut dictum est (q.79 a.4): non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam; sed forte sicut per causam remotam.

ARTICULO 5

Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis [a]

Si el alma intelectiva conoce las cosas materiales en las razones eternas

Dificultades. Parece que el alma intelectiva no conoce las cosas materiales en las razones eternas.

1. Aquello en lo cual una cosa se conoce, es conocido antes y mejor que ella. Pero el alma intelectiva del hombre, en el estado de la vida presente, no conoce las razones eternas, puesto que no conoce a Dios mismo, en quien estas razones existen, sino que, como dice Dionisio, "se une a él como a un ser desconocido". Luego el alma no conoce todas las cosas en las razones eternas.

2. Dice el Apóstol que "lo invisible de Dios se alcanza a conocer por las criaturas". Pero entre lo invisible de Dios están las razones eternas. Luego las razones eternas se conocen por las criaturas materiales, y no al contrario.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus aeternis.

1. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes aeternas: quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed «ei sicut ignoto coniungitur», ut Dionysius dicit in I cap. «Mysticae theologiae» [27]. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis.

2. Praeterea, Rom. 1,20, dicitur quod «invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur». Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

---

[a] Supra q.12 a.11 ad 3; *De verit.* q.8 a.7 ad 13; q.10 a.6 ad 6; a.8.

[26] *De div. nom.* c.7 § 2: MG 3,868.

[27] § 3: MG 3,1001.

3. **Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae: dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.»** [29]; **quod «ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes». Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari (cf. a.4).**

3. Las razones eternas no son otra cosa que las ideas; pues dice San Agustín que "las ideas son las razones inmutables de las cosas existentes en la mente divina". Luego decir que el alma intelectiva conoce todas las cosas en las razones eternas, es renovar la doctrina de Platón, según el cual toda ciencia se deriva de las ideas.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII «Confess.» [30]: **«Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate». Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.**

Por otra parte, dice San Agustín: "Si los dos vemos que es verdad lo que tú dices, y los dos vemos que es verdad lo que digo yo, ¿dónde, pregunto, lo vemos? Ciertamente ni yo en ti ni tú en mí, sino ambos en aquella verdad inmutable superior a nuestras mentes". Mas la verdad inmutable está contenida en las razones eternas. Luego el alma intelectiva conoce toda verdad en las razones eternas.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in II «De doctr. Christ.» [31], **«Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate exiens, debet evitare». Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra (a.4) dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas «ideas» vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se**

Respuesta. Como dice San Agustín, "si acaso los llamados filósofos han dicho alguna verdad en armonía con nuestra fe, debemos reivindicarla para nuestro uso, como a injustos poseedores; pues hay en las doctrinas de los gentiles ciertas fábulas supersticiosas que debe evitar todo cristiano que proceda del paganismo". Por esto el propio San Agustín, imbuído en las doctrinas de los platónicos, recogió cuanto en ellas halló conforme con la fe y corrigió lo que era contrario a ella. Pues bien, Platón afirmaba, como ya hemos dicho, que las formas de las cosas, que llamó "ideas", subsisten con independencia de la materia, por cuya participación decía que nuestro entendimiento conoce todas las cosas; de modo que, así como la materia corporal se hace piedra por la participación de la idea de piedra, así también nuestro entendimiento conoce por participación de la misma idea. Pero, como parece contrario a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de éstas por sí mis-

[29] Q.46: ML 40,30.
[30] C.25: ML 32,840.
[31] C.40: ML 34,63.

mas y sin materia, como defendían los platónicos, quienes, según dice Dionisio, afirmaba que "la vida en sí misma y la sabiduría en sí misma son substancias creadoras", por eso San Agustín admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, en conformidad con las cuales han sido hechas todas las cosas y conforme a ellas conoce las cosas el alma humana.

Al preguntarnos, por tanto, si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, debemos responder que una cosa se conoce en otra de dos maneras. Una, como en objeto ya conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. Y de este modo no puede el alma en el presente estado de vida ver todas las cosas en las razones eternas; así conocen las cosas, en cambio, los bienaventurados, que ven a Dios y todas las cosas en Dios.—Puede también una cosa ser conocida en otra como en su principio de conocimiento: como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos mediante su luz. Y en este sentido es necesario afirmar que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas. Por esto escribe el Salmista: "Muchos dicen: ¿Quién nos muestra los bienes?" A lo cual responde: "Sellada está, Señor, sobre nosotros la luz de tu rostro". Que es como decir: En virtud del sello de la luz divina en nosotros, se nos dan a conocer todas las cosas.

Sin embargo, como además de la luz intelectual necesitamos, para conocer las cosas materiales, de las especies inteligibles, que nos vienen de los objetos mismos, síguese que no conocemos las cosas materiales por sólo la participación de las razo-

subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes «per se vitam» aut «per se sapientiam» esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit 11 cap. «De div. nom.» [1]**; ideo Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» (q.46), posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.**

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso.— Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo 4,6-7 dicitur: «Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?» cui quaestioni Psalmista respondit, dicens: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine». Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.

Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola

[1] § 6. MG 3,956; S Th, lect.4

idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV «De Trin.» [32]: «Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?»

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci «in rationibus aeternis», vel «in incommutabili veritate», quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro «Octoginta trium quaest.» (l.c. nt.28), quod «rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, assoritur illi visioni», scilicet rationum aeternarum, «esse idonea», sicut sunt animae beatorum.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

nes eternas, al modo como decían los platónicos que la sola participación de las ideas es suficiente para tener ciencia. Por ello dice San Agustín: "¿Acaso porque los filósofos demuestren palmariamente que todo lo temporal fué hecho en virtud de las razones eternas, han podido ver en ellas o deducir de ellas cuántas son las especies de animales y cuáles los principios germinales de cada uno? ¿No acudieron más bien a la historia de lugares y épocas?"

Y que San Agustín no entendió que todas las cosas nos son conocidas "en las razones eternas o en la verdad inmutable" en el sentido de que viésemos las mismas razones eternas, está claro por lo que en otra parte dice: "No toda ni cualquier alma racional es considerada apta para esta visión"—es decir, las de las razones eternas—, "sino la que fuere santa y pura", como son las almas de los bienaventurados.

Y de este modo quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 6

Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus [a]

Si el conocimiento intelectual proviene de las cosas sensibles

Ad sextum sic proceditur: Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [33], quod «non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus». Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod «omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest». Alio

Dificultades. Parece que el conocimiento intelectual no proviene de las cosas sensibles.

1. Dice San Agustín que "ninguna verdad cierta puede esperarse de los sentidos corporales". Y lo prueba por dos razones. Una, porque "todo cuanto el sentido corporal alcanza está en continuo cambio; y lo que no permanece no puede ser percibido". Otra, porque "conservamos las imágenes de todas las cosas que im-

[a] *De verit.* q.10 a.6; q.19 a.1; *Quodl.* 8 q.2 a.1; *Q. de anima* a.15; *Compend. theol.* c.81.

[32] C.16: ML 42,902.
[33] Q.9: ML 40,13.

presionaron a los sentidos corporales, aun cuando no estén presentes a ellos, como ocurre en el sueño y en la demencia, sin que podamos discernir por los sentidos si lo que sentimos son los mismos objetos sensibles o falsas imágenes suyas; y no es posible que se perciba nada sin discernirlo de lo falso". Por eso concluye que no hay que esperar la verdad de los sentidos. Pero el conocimiento intelectual percibe la verdad. Luego no puede provenir de los sentidos.

2. Dice San Agustín: "No debe creerse que el cuerpo obre algo en el espíritu como si el espíritu estuviese sometido a su acción en calidad de materia, puesto que es en todos conceptos más noble el sujeto que obra que la realidad con la que opera". De donde concluye que "no es el cuerpo el que produce su imagen en el espíritu, sino éste quien produce esa imagen en sí mismo". Por consiguiente, el conocimiento intelectual no se deriva de los objetos sensibles.

3. El efecto no sobrepasa la virtualidad de su causa. Pero el conocimiento intelectual se extiende más allá de los objetos sensibles, pues entendemos incluso cosas que no alcanzan a percibir los sentidos. Luego el conocimiento intelectual no se deriva de las cosas sensibles.

Por otra parte, el Filósofo demuestra que los sentidos son el principio de nuestro conocimiento.

Respuesta. Sobre esta cuestión hubo entre los filósofos tres opiniones: Demócrito estableció, según refiere San Agustín, que "la única causa de cada uno de nuestros conocimientos consiste en que vengan y entren en nuestras almas las imágenes de los cuerpos en que pensamos, por hoc quod «omnia quae per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur». Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [44]: «Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur: omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit». Unde concludit quod «imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit». Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur.

3. Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia: intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

Sed contra est quod Philosophus probat, in «Metaphys.» [45], **et in fine «Poster.»** [46], **quod principium nostrae cognitionis est a sensu.**

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod «nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras»: ut Augustinus dicit in

[44] C.16: ML 34,467.
[45] C.1 n.2.4 (BK 981a2): S.TH., lect.1 n.10-17.
[46] L.2 c.15 n.5 (BK 100a3): S.TH., lect.20 n.11.

epistola sua «Ad Dioscorum» [37]. Et Aristoteles etiam dicit, in libro «De somn. et vigil.» [38], quod Democritus posuit cognitionem fieri «per idola et defluxiones».— Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro «De anima» [39]. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit intellectum differo a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo utentem in suo actu (cf. q.75 a.3). Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est (a.5,5). Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem (q.75 a.3). Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus: sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII «Super Gen. ad litt.» [40], ubi dicit quod «corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur». Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum;

mos". Y Aristóteles también dice que, según Demócrito, el conocimiento se verifica por "imágenes y emanaciones".—El fundamento de esta opinión está, como dice Aristóteles, en que tanto Demócrito como los antiguos naturalistas no establecían diferencia entre el entendimiento y el sentido. De aquí que, como el sentido es inmutado por el objeto sensible, creyeron, en consecuencia, que todos nuestros conocimientos se verificaban por solo esta inmutación producida por las cosas sensibles. La cual, según Demócrito, se realiza por emanaciones de imágenes.

Platón, en cambio, distinguía el entendimiento de los sentidos, siendo aquél una facultad inmaterial que para su acto no se servía de ningún órgano corporal. Y como lo incorpóreo no puede ser inmutado por lo corporal, dedujo que el conocimiento intelectual no se verifica por la modificación que los objetos sensibles producen en el entendimiento, sino por participación de las formas inteligibles separadas, según ya dijimos. También dotó a los sentidos de cierta virtualidad propia, por lo cual ni ellos mismos, al ser como una facultad espiritual, son inmutados por los objetos sensibles, que sólo afectan a los órganos sensoriales, por cuya alteración es excitada de alguna manera el alma en orden a formar en sí misma las especies de los objetos sensibles. Y a esta opinión parece aproximarse San Agustín cuando dice que "no es el cuerpo el que siente, sino el alma por el cuerpo, del cual se sirve como de mensajero para formar en sí misma lo que de fuera se le notifica". Así, pues, según la doctrina de Platón, ni el conocimiento intelectual procede del sensible, ni siquiera el sensible procede totalmente de los objetos sensibles; sino que éstos excitan al

[37] *Epist.* 118 c.4: ML 33,446.
[38] *De divinat.* c.2 (BK 46a32): S.TH., lect.2.
[39] L.3 c.3 n.1.2 (BK 427b17-29): S.TH., lect.4 n.616-23.
[40] C.24: ML 34,475.

alma sensitiva a sentir, y, a su vez, los sentidos estimulan al alma intelectiva a entender.

Aristóteles, por su parte, tomó un camino intermedio. Admite, con Platón, que el entendimiento es distinto del sentido; pero el sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga en ella el cuerpo; de modo que el sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto. Y lo mismo afirma de todas las operaciones de la parte sensitiva. Mas, no habiendo inconveniente en que los objetos sensibles que se hallan fuera del alma produzcan algún efecto en el compuesto, Aristóteles conviene con Demócrito en que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por impresiones de los objetos sensibles en el sentido, no a modo de emanación, como decía Demócrito, sino mediante una operación. Demócrito, en efecto, suponía que todas las acciones son debidas a la movilidad de los átomos.—Aristóteles afirmaba que el entendimiento ejecuta su operación sin intervención del cuerpo. Nada corpóreo puede influir en un ser incorpóreo. Por eso, según Aristóteles, no basta la mera impresión de los cuerpos sensibles para que se produzca la operación intelectual, sino que se requiere algo más noble, porque, como él mismo dice, "el agente es más noble que el paciente". Pero no en el sentido de que la operación intelectual sea producida en nosotros por el solo influjo de ciertos seres superiores, como afirmaba Platón; sino en cuanto que un agente superior y más noble, que llama entendimiento agente, y del cual ya hemos hablado, hace, mediante la abstracción, inteligibles en acto las imágenes recibidas por los sentidos.

Resulta de aquí, por tanto, que la operación intelectual es causada por

et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim [41] cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti [42]. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum: non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I «De generat.» [43] Intellectum vero posuit Aristoteles [44] habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia «agens est honorabilius patiente», ut ipse dicit [45]. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra (q.79 a.3.4) diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem;

[41] *De anima* l.3 c.3 n.2.3 (BK 427b6-14) : S.TH., lect.4 n.629-31.
[42] *Cf. De somno* c.1 (BK 454a7) : S.TH., lect.1.
[43] C.8 n.1.2 (BK 324b25; 325a2) : Supl. ad comm. S.TH., lect.21.
[44] *De anima* 3 c.4 n.4.5 (BK 429a18-27) : S.TH., lect.7 n.677-75.
[45] Ibid. c.5 n.2 (BK 430a18) : S.TH., lect.10 n.732.

non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

los sentidos en lo que concierne a las imágenes. Pero como éstas no pueden inmutar al entendimiento posible, sino necesitan del entendimiento agente para hacerse inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien en cierto modo materia de la causa.

Ad primum ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Soluciones. 1. Esas palabras de San Agustín quieren dar a entender que de los sentidos no se debe esperar totalmente la verdad, pues se requiere la luz del entendimiento agente para que en las cosas mudables conozcamos la verdad inmutable y para discernir la realidad objetiva de su imagen.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles (l.c. nt.13) ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet «agens est honorabilius patiente». Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis [44], quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia.—Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia «phantasia est motus factus secundum sensum», ut dicitur in li-

2. San Agustín no habla allí del conocimiento intelectivo, sino del imaginativo. Y como, según la teoría de Platón, la facultad imaginativa tiene una operación que pertenece exclusivamente al alma, San Agustín, para probar que los cuerpos no imprimen sus imágenes en la potencia imaginativa, sino que es el alma misma quien las produce, utilizó la misma razón que había empleado Aristóteles para demostrar que el entendimiento agente es separado, a saber, porque "el agente es más noble que el paciente". Y, en este supuesto, había indudablemente que poner en la facultad imaginativa no solamente potencia pasiva, sino también activa.—Pero si admitimos, con Aristóteles, que la acción de la facultad imaginativa pertenece al compuesto, desaparece la dificultad, pues el cuerpo sensible es más noble que los órganos del animal, ya que se compara con ellos como el ser en acto con el ser en potencia; de igual modo que el cuerpo, que tiene color en acto, se compara con la pupila, que le tiene en potencia.—Aunque pudiera decirse que, si bien la primera inmutación de la potencia

[44] Ibid. l.1 c.1 n.9 (BK 403a5): S.TH., lect.2 n.17.

imaginativa se debe a la moción de los objetos sensibles, ya que, según el Filósofo, "la fantasía es un movimiento producido por el sentido", hay, sin embargo, en el hombre cierta operación del alma que por composición y división forma diversas imágenes de las cosas aun sin que los sentidos las hayan percibido. Y de este modo pudieran entenderse las palabras de San Agustín.

3. El conocimiento sensitivo no es la causa completa del conocimiento intelectual. No es de extrañar, por tanto, que éste abarque más que el sensitivo.

bro «De anima» [47]; tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

ARTICULO 7

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata [a]

Si el entendimiento puede entender en acto por medio de las especies inteligibles que en sí tiene, sin necesidad de recurrir a las imágenes

Dificultades. Parece que el entendimiento puede entender en acto por las especies inteligibles que en sí tiene, sin necesidad de recurrir a las imágenes de la fantasía.

1. El entendimiento pasa al acto por la especie inteligible que lo informa. Pero estar el entendimiento en acto es lo mismo que entender. Luego bastan las especies inteligibles para que el entendimiento entienda en acto, sin necesidad de que recurra a las imágenes.

2. Más depende la imaginación del sentido que el entendimiento de la imaginación. Pero la imaginación puede ejercer su operación en ausencia de los objetos sensibles. Luego con mayor razón puede el entendimiento entender en acto sin necesidad de recurrir a las imágenes.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

1. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Praeterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

[a] Infra q.89 a.1; *Sent.* 2 d.20 q.2 a.2 ad 3; 3 d.31 q.2 a.4; *De verit.* q.10 a.2 ad 2; a.8 ad 1; q.19 a.1; *Cont. Gent.* 2,73.81; *De mem. et remin.* lect.3; *In Cor.* 13 lect.3.

[47] Ibid. l.3 c.3 n.13 (IIK 429a1): S.TH., lect.6.

3. Praeterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum: intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et angelos.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [41], quod «nihil sine phantasmate intelligit anima».

Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. — Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis cognatur aliquid intelligere, formet aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus fa-

3. No existe imagen alguna de las realidades incorpóreas, puesto que la imaginación no trasciende sobre el tiempo y el espacio. Si, pues, nuestro entendimiento no pudiera entender nada en acto sin referencia a las imágenes, se seguiría que no podría entender cosa alguna incorpórea. Lo que es evidentemente falso, puesto que entendemos la verdad misma y a Dios y a los ángeles.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el alma nada entiende sin imágenes".

Respuesta. Es imposible que nuestro entendimiento en el presente estado de vida, durante el cual se halla unido a un cuerpo pasible, entienda en acto cosa alguna sin recurrir a las imágenes de la fantasía. De lo cual tenemos un doble indicio. Primeramente, porque, siendo el entendimiento una facultad que no se vale de órgano corporal, en modo alguno sería impedido su acto por la lesión de un órgano corpóreo si no necesitase para su ejercicio del acto de otra facultad que se sirve de tales órganos. Ahora bien, las potencias que se sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y demás facultades de la parte sensitiva. Luego no cabe duda que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por vez primera adquiere un conocimiento, sino también en la utilización posterior del conocimiento ya adquirido, se requiere el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Así observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede a los dementes, o el de la memoria, como ocurre en los que están sumidos en letargo, no puede el hombre entender en acto ni aun las cosas cuya ciencia había previamente adquirido. — En segundo lugar, porque todos pueden experimentar en sí mismos que,

[41] C 7 n.3 (BK 431a16): S.TH., lect.12 n.770.

cuando se quiere entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que poder contemplar, por así decirlo, lo que nos proponemos entender. Y por eso también, cuando queremos hacer comprender a otro una cosa, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entenderla.

La razón de ello está en que la potencia cognoscitiva guarda proporción con el objeto cognoscible. Por eso el entendimiento angélico, sin vinculación alguna con un cuerpo, tiene por objeto propio la substancia inteligible separada del cuerpo, y mediante ella conoce los objetos materiales. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal, y mediante la naturaleza de las cosas visibles alcanza también algún conocimiento de las invisibles. Ahora bien, es esencial a la naturaleza visible el existir en un individuo que no es tal sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra el existir en esta piedra, y a la del caballo en este caballo, etc. Por tanto, no se pueden conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en concreto. Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía, a fin de descubrir la naturaleza universal existiendo en un objeto singular.—En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de las cosas singulares, como quieren los platónicos, no habría necesidad de que nuestro entendimiento recurriese siempre a las imágenes para entender.

coro aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. — Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos (cf. a.1); non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra (q.79 a.6) dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis: unde non indiget imaginatio aliqua similitudine particularis, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit [1], cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

Soluciones. 1. Como ya hemos dicho, las especies conservadas en el entendimiento posible están en él habitualmente cuando no las entiende en acto. Por eso, para entender en acto no basta con conservar así las especies, sino que es menester que las utilicemos en conformidad con las realidades que representan, es decir, con las naturalezas existentes en los seres individuales.

2. La imagen es ya una semejanza de la realidad singular; por eso no necesita la imaginación de una nueva representación particular, como la necesita el entendimiento.

3. Conocemos las realidades incorpóreas, de las cuales no tenemos imágenes, por comparación con los cuerpos sensibles, de los cuales poseemos imágenes. Y así comprendemos la verdad misma reflexionando sobre el objeto cuya verdad investigamos; a Dios lo conocemos, como dice Dionisio, en cuanto causa y por vía de eminencia y de negación; y en cuanto a las demás substancias incorpóreas no podemos conocerlas en el estado de la vida presente más que por remoción o mediante una cierta comparación con las cosas corporales. Por consiguiente, para conocer algo de estos seres necesitamos, aun cuando de ellos no existan imágenes, recurrir a las imágenes de realidades corpóreas.

ARTICULO 8

Utrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus [a]

Si el entorpecimiento de los sentidos impide el juicio del entendimiento

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus.

Dificultades. Parece que el entorpecimiento de los sentidos no impide el juicio del entendimiento.

[a] 2-2 q.154 a.5; *Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª2 ad 2; *De verit.* q.12 a.3 ad 1ss.; q.18 a.3 ad 6.

[1] *De div. nom.* c.1 § 5: MG 3,593.

1. Lo superior no depende de lo inferior. Pero el juicio del entendimiento está por encima de los sentidos. Luego el juicio del entendimiento no es impedido por el embotamiento de los sentidos.

2. Razonar es un acto del entendimiento. Ahora bien, durante el sueño están impedidos los sentidos, conforme dice el Filósofo, y, sin embargo, hay quienes a veces razonan durmiendo. Luego no se impide el juicio del entendimiento por la suspensión de los sentidos.

Por otra parte, según testimonio de San Agustín, no se consideran actos pecaminosos las acciones contrarias a las buenas costumbres realizadas durante el sueño. Lo que no ocurriría si el hombre dormido tuviese libre uso de su razón y su entendimiento. Luego la suspensión de los sentidos impide el uso de la razón.

Respuesta. Como ya hemos dicho, el objeto propio y proporcionado a nuestro entendimiento es la naturaleza de las cosas sensibles. Mas no puede darse juicio perfecto de una cosa si no se conoce todo lo que a ella se refiere; sobre todo si se desconocen el término y fin del juicio. Ahora bien, afirma el Filósofo que "así como el fin de la ciencia práctica es la operación, así también el de la ciencia natural es lo que de modo propio se percibe por los sentidos". Y, en efecto, el herrero no busca el conocimiento del cuchillo sino en orden a la operación, es decir, para forjar este cuchillo en particular; y de igual modo, tampoco el naturalista busca el conocimiento de la naturaleza de la piedra o del caballo sino en orden a conocer las definiciones de esas realidades que le presentan los sentidos. Es evidente que ni el juicio del artesano sobre el cuchillo sería perfecto si

1. **Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.**

2. **Praeterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in libro «De somn. et vig.»** [50]**; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.**

Sed contra est quod in dormiendo ea quae contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum; ut Augustinus in XII «Super Gen. ad litt.» [51] **dicit. Hoc autem non esset si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.**

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.7; cf. q.12 a.4 ad 4), proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur; et praecipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem Philosophus, in III «De caelo» [52]**, quod «sicut finis factivae scientiae est opus, ita naturalis scientiae finis est quod videtur principaliter secundum sensum»: faber enim non quaerit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret: et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus natu-**

[50] C.1 (BK 454b13): S.TH., lect.2.
[51] C.15: ML 34,466.
[52] C.7 n.6 (BK 306a16).

ralibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

ignorase su función, ni tampoco lo sería el juicio del naturalista sobre los objetos naturales si desconociese las realidades sensibles. Ahora bien, todo lo que en la vida presente entendemos, lo entendemos por comparación con los objetos naturales sensibles. Por tanto, es imposible que el juicio de nuestro entendimiento sea perfecto cuando se hallan impedidos los sentidos mediante los cuales conocemos las realidades sensibles.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

Soluciones. 1. No obstante ser el entendimiento superior al sentido, depende, sin embargo, en cierto modo de él, y en los objetos sensibles se funda su primer y principal objeto. Por eso queda necesariamente impedido el juicio del entendimiento al quedar en suspenso los sentidos.

Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro «De somn. et vig.»[a] Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines.

2. Según el Filósofo, los sentidos pierden su actividad durante el sueño, a causa de ciertas emanaciones y vapores enrarecidos; y el mayor o menor embotamiento de los sentidos depende de la disposición de estas evaporaciones. Cuando su movimiento es grande, se paralizan no solamente los sentidos, sino también la imaginación, hasta el punto de que no presente ninguna imagen, como ocurre sobre todo al iniciar el sueño después de haber comido y bebido abundantemente. Si el movimiento de los vapores es algo menor, se presentan imágenes, pero desfiguradas y en desorden, como sucede a los calenturientos. Si es aún más lento, se presentan las imágenes con orden, como sucede principalmente al fin del sueño y en los hombres sobrios y dotados de fuerte imaginación. Y si el movimiento de los vapores es mínimo, no sólo queda libre la imaginación, sino también en parte el sentido común, de tal modo que aun durmiendo juzga a veces el hombre que lo que ve es un sueño, como discerniendo entre

[a] C 3 (BK 456b17): S.TH., lect.5.

las realidades y sus imágenes. Sin embargo, queda en parte ligado el sentido común; por eso, aunque la realidad la distinga de ciertas imágenes, en cuanto a otras se engaña siempre.—Así, pues, en la medida en que el sentido y la imaginación se van recobrando durante el sueño, recobra también el juicio del entendimiento, pero no totalmente. Por eso, los que discurren durante el sueño, reconocen siempre al despertar que se han equivocado en algo.

Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur.—Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

MODO DE INTELECCION

No es posible exagerar la importancia de esta cuestión para toda la gnoseología tomista. Los dos primeros artículos son claves para la inteligencia y resolución del problema crítico, y los otros seis, para comprender el funcionamiento real de nuestra inteligencia tal y como lo concibió el Doctor Angélico.

El artículo 1, por cuyo título parecería que nos hallamos ante una reiteración de lo tratado ya en el artículo 6 de la cuestión anterior, nos enfrenta de nuevo con el problema de la abstracción.

El concepto de abstracción es un concepto análogo que procede del movimiento físico, pero que ha venido a significar propia y formalmente un proceso psicológico [1]. Como tal puede considerarse activamente, como acción de abstraer; o pasivamente, por parte de la realidad o noción abstraída. Ciñéndonos al conocimiento intelectual [2], puesto que son dos las potencias intelectivas en nosotros, dos serán las abstracciones: una eficiente, o causal (activa), propia del intelecto agente, y otra considerativa, o formalmente cognoscitiva, propia del entendimiento posible, a cuya abstracción se ordena la de aquél. De la primera se ocupó el artículo 6 de la cuestión precedente, y el artículo 1 de la cuestión que comentamos se enfrenta con el segundo tipo general de abstracción: he aquí por qué no es una retractación del otro y la necesidad de tratarlo aquí.

La abstracción considerativa, que no es más que considerar algo no considerando lo que está de algún modo unido a él, puede decirse *formalmente* de la acción misma de abstraer; *denominativamente*, de las nociones o enunciaciones abstraídas, y *fundamental u objetivamente*, de la complejidad misma de las cosas o formalidades que las hace, según uno u otro tipo de composición o eminencia, abstraíbles.

La abstracción formalmente tomada o como acto cognoscitivo del intelecto posible que, atendiendo a un aspecto, descuida otros, es doble según los dos tipos de operaciones intelectuales: la abstracción *per modum simplicitatis*, que sigue a la simple aprehensión, y la *per modum compositionis et divisionis*, que sigue al juicio, y de las que se habla aquí en el ad 1.

Tomada denominativamente, la abstracción es lógica (correspondiente a las nociones o universales conocidos en la simple aprehensión) o real (propia de las realidades sobre las que se pronuncia un juicio de abstracción o de separación).

Tomada, finalmente, desde el punto de vista del fundamento objetivo que da pie para la abstracción, como quiera que toda abstrac-

---

[1] Hablando en sentido general, es traer o extraer algo a partir de una totalidad o confusión.

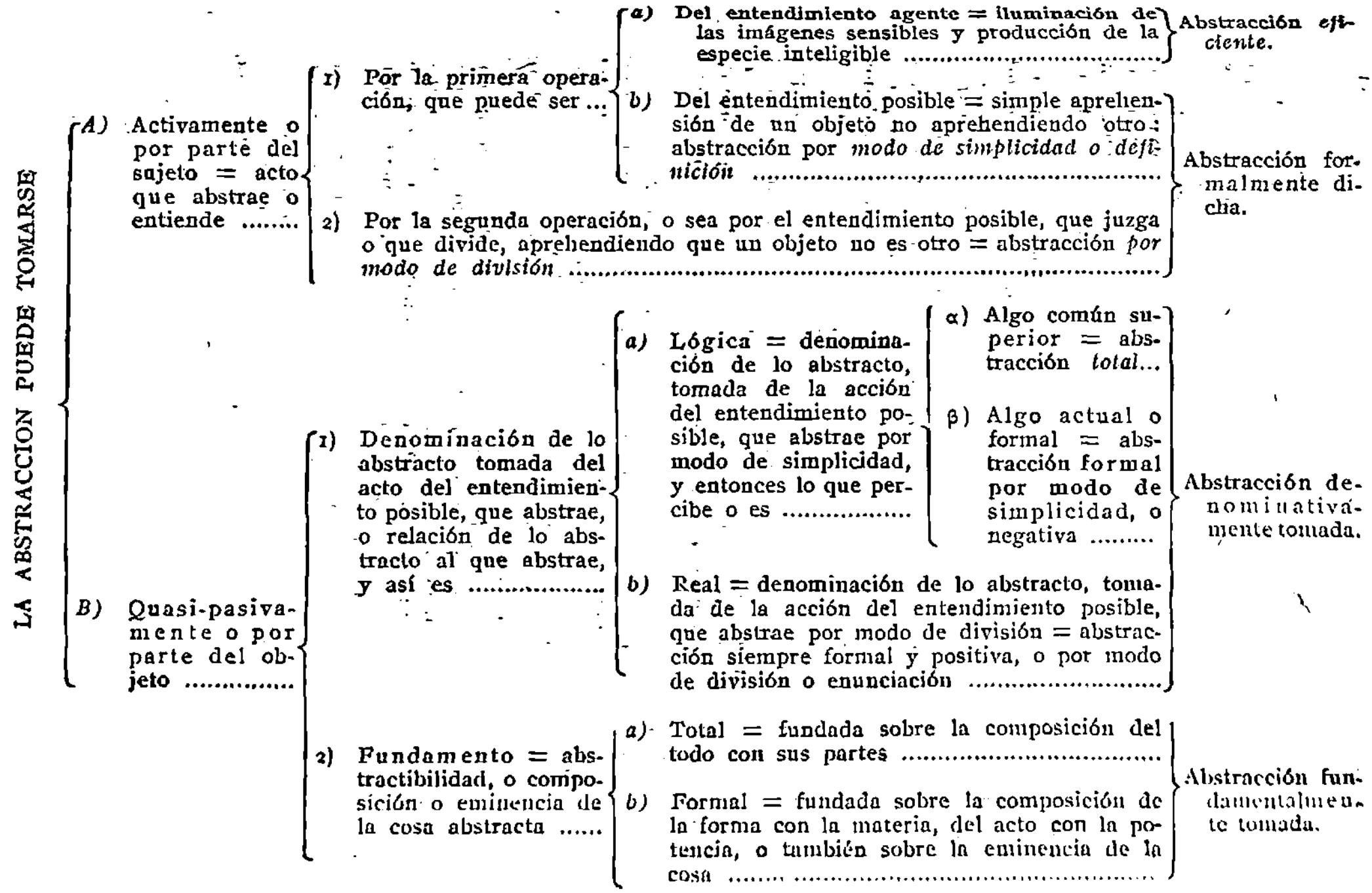
[2] Santo Tomás habla también de abstracción a propósito del afecto (cf. I-II q.77 a 1).

ción es en algún modo distinción o división, habrá dos tipos de abstracción según un doble tipo de composición: la del todo (universal) con sus partes (subjetivas) y la de la forma (inteligible) con la materia (ininteligible), de donde surgen los dos tipos de abstracción, total y formal, respectivamente.

Según lo dicho, la abstracción considerativa podrá definirse como «la acción del entendimiento posible que aprehende un objeto no aprehendiendo otro o que juzga que un objeto no es otro, fundada en la doble composición de las cosas, a saber, del todo con las partes y de la forma con la materia o del acto con la potencia, por la cual la cosa entendida se denomina abstracta lógica o realmente, negativa o permisivamente, total o formalmente» (Ramírez).

He aquí, en esquema, la división indicada [8]:

[8] El esquema es del P. RAMÍREZ, O. P., de quien no hemos hecho más que resumir los profundos análisis que se encuentran en *El concepto de filosofía* (Madrid 1954) p 98-112.


LA ABSTRACCION PUEDE TOMARSE
A) Activamente o por parte del sujeto = acto que abstrae o entiende .....
1) Por la primera operación, que puede ser ...
a) Del entendimiento agente = iluminación de las imágenes sensibles y producción de la especie inteligible .....
Abstracción eficiente.
b) Del entendimiento posible = simple aprehensión de un objeto no aprehendiendo otro: abstracción por modo de simplicidad o definición .....
2) Por la segunda operación, o sea por el entendimiento posible, que juzga o que divide, aprehendiendo que un objeto no es otro = abstracción por modo de división .....
Abstracción formalmente dicha.
B) Quasi-pasivamente o por parte del objeto .....
1) Denominación de lo abstracto tomada del acto del entendimiento posible, que abstrae, o relación de lo abstracto al que abstrae, y así es .....
a) Lógica = denominación de lo abstracto, tomada de la acción del entendimiento posible, que abstrae por modo de simplicidad, y entonces lo que percibe o es .....
α) Algo común superior = abstracción total...
β) Algo actual o formal = abstracción formal por modo de simplicidad, o negativa .....
b) Real = denominación de lo abstracto, tomada de la acción del entendimiento posible, que abstrae por modo de división = abstracción siempre formal y positiva, o por modo de división o enunciación .....
Abstracción denominativamente tomada.
2) Fundamento = abstractibilidad, o composición o eminencia de la cosa abstracta .....
a) Total = fundada sobre la composición del todo con sus partes .....
b) Formal = fundada sobre la composición de la forma con la materia, del acto con la potencia, o también sobre la eminencia de la cosa .....
Abstracción fundamentalmente tomada.

Ciertamente, la sistematización es obra de los comentaristas, sobre todo de Cayetano y Juan de Santo Tomás y, en nuestros días, del P. Ramírez; pero los elementos todos están en el Aquinate. El punto más discutido y donde la exégesis moderna ha producido más diversas interpretaciones ha sido el de la abstracción formal y total, sobre todo porque los grados de abstracción formal son la fundamentación de la diversidad de ciencias [4]. Santo Tomás ha expuesto en diversos comentarios a las obras de Aristóteles [5], y sobre todo en el comentario al *De Trinitate* de Boecio, su teoría de la ciencia en relación con la abstracción. El problema es de incumbencia de la metafísica y no nos corresponde tratarlo aquí.

Notemos tan sólo cómo la resolución de los juicios y razonamientos implica, en uno u otro nivel científico, una distinta *conversio ad sensibilia*. En el primer grado de abstracción científica, el de las ciencias físicas, la resolución última de los juicios ha de ser la experiencia sensorial: «In scientia naturali terminare debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus ea demonstrat... et qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem» [6]. No pueden quedar mejor salvaguardados los derechos de la experiencia contra todo apriorismo racionalista. Las ciencias matemáticas, en cambio, han de reducir, en última instancia, sus razonamientos a la constructividad de la imaginación. En la metafísica, en fin, sólo cabe una resolución puramente material y un punto de partida sensible o experimental, pero no una resolución formal en cuanto al término; la metafísica resuelve formalmente sus razonamientos en la evidencia de los primeros principios del *intellectus*.

El artículo 2 es una nueva refutación del idealismo. Nuestro conocimiento intelectual no es intuitivo e inmediato como el del sentido externo, de tal manera que pueda terminar inmediatamente en la realidad conocida, sin mediación de ningún término *in quo*. Tres razones imponen la exigencia de un término mental o especie expresa: la independencia del estímulo actual de la cosa sobre la facultad cognoscitiva (y por esta razón también la imaginación produce una especie expresa, o imagen, para poder conocer su objeto en ausencia del estímulo externo); por razón del distinto grado de inmaterialidad en que se encuentra la realidad aprehendida con respecto a la espiritualidad propia del entendimiento, y finalmente, una especie de fecundidad que es propia de la suprema acción inmanente y que tiene su supremo analogado en el Verbo divino [7].

La idea, o verbo mental, o concepto formal, no es el término último alcanzado por la inteligencia ni es término alcanzado primeramente por ella y que después, por un acto ulterior, hiciese conocer la cosa; a modo de signo instrumental, es una imagen o signo formal cuya función se agota en hacer conocer la esencia de la cosa,

---

[4] Cf. MARÉCHAL, S. I., *Le point de départ de la métaphysique*² (Bruselas-París 1949) cah.5 p.65-81; MARITAIN, *Los grados del saber* (tr. arg., Buenos Aires 1947) t.1; A. REGNON, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* (Burgos 1955); FABRO, *Percezione e pensiero*, y artículos de GEIGER, O. P.; DONDEYNE, O. P.; DE MUNNYNCK, HOENEN, S. I.; BLANCHE, VAN RIET, etc., en diversas revistas.

[5] Pueden verse: *In Metaph.* 1 lect.10; 3 lect.2,7; 6 lect.1; 7 lect.11; 8 lect.1; 12 lect.2; *In Phys.* 1 lect.1; 2 lect.3; 4; 11; *In De anima* 1 lect.4; 2 lect.12; 3 lect.7,9.

[6] *In Boetium «De Trinitate»* 2 q.2 a.2.

[7] Cf. *Cont. Gent.* 1,53; 4,11; *De verit.* q.4 a.2; 1 q.34.

de la que es un substitutivo y una interiorización inmaterial. No es, pues, un *quod* primeramente conocido que después, por un tipo de discurso más o menos especial, hiciera conocer la cosa. No. El *ser conocido* es para el concepto una denominación intrínseca. «Idem est motus in imaginem et in id cuius est imago» *.

Pero el concepto, en virtud de la reflexión, puede convertirse en *quod,* en objeto terminativo de la consideración intelectual, y es así como pueden analizarse las intenciones lógicas y estudiarse el problema crítico.

En el artículo 3 descubre el dinamismo propio del conocer humano, su condición esencialmente móvil y progresiva, su necesario paso de la potencia al acto. Siendo nuestro intelecto el ínfimo en la jerarquía de las inteligencias, viene a este mundo en pura potencia de conocimiento, «tamquam tabula rasa». Se une precisamente al cuerpo para obtener, *padeciendo* físicamente los objetos en sus facultades sensitivas y *actuando* mediante el intelecto agente sobre el fantasma, las determinaciones que actualicen su potencialidad y la hagan capaz de conocer algo. Esta dependencia de los sentidos hace de nuestro intelecto una *ratio,* una facultad discursiva y progresiva, porque, en efecto, por lo mismo que la pluralidad de formalidades, perfecciones y aspectos de la realidad sensible no puede ser captada por un solo sentido ni de un solo golpe, sino por varios receptores sensoriales y a través de sucesivas elaboraciones, nuestra percepción de las cosas es fragmentaria y sucesiva. El intelecto agente no hace más que sacar a luz lo que de entrañada inteligibilidad hay en cada una de estas formalidades fragmentariamente captadas por el sentido.

La elaboración cognoscitiva que tiende a reconstruir en su integridad pluridimensional lo que por los diversos cauces sensoriales se percibió fragmentariamente, procede de lo confuso a lo distinto, de lo implícito a lo explícito, del todo a las partes; y esto, tanto en cada uno de los niveles sensoriales como en los intelectuales.

En los artículos 5 y 6 se plantea de nuevo el problema crítico de la abstracción y su capacidad de error, a propósito de la doble operación de la mente: la simple aprehensión y el juicio. En realidad, sólo en éste puede darse formalmente la verdad *ut cognita;* pero sólo en aquélla se da siempre la verdad *ut in re vera,* materialmente.

---

* 3 25,3. Por lo demás, en el a.2 habla expresamente de la especie impresa tan sólo, y no se le pueden aplicar sin más las mismas conclusiones a la especie expresa o verbo mental (como hace Maritain); se ve claro en la respuesta ad 3, en que concede que el *verbum mentis* sea de algún modo *quod,* ya en la intelección directa. La doctrina aparece clara en numerosos textos: «Verbum dicitur id quod intelligitur, quia est ipsa res similitudinarie expresa; id quo, in quantum, eo mediante, pertingimus rem extramentalem, id in quo, quia res expressa est in verbo, et in eo videmus naturam rei» *(De verit.* q.9 a.2 ad 3). Sobre este tema, las fórmulas utilizadas por Maritain en la primera edición de su obra *Los grados del saber,* tomadas de Juan de Santo Tomás, pero utilizadas en un sentido exclusivo que no tienen en éste, le valieron las críticas del P. Roland-Gosselin, O. P. (Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, abril 1925) y de otros autores tomistas. Las aclaraciones ofrecidas en el anejo I *(En torno al concepto,* p.223-272 del t.2 de la ed. arg.) en la segunda edición de su obra, dejan las divergencias en cuestión de palabras. Allí reconoce, en efecto, que el concepto objetivo, o *ratio significata,* o *quidditas rei seu intentio intellecta...,* son objeto *quod* del acto de conocimiento intelectual; que el verbo o concepto mental es *quod* también, pero respecto de la intelección como productiva, respecto del *dicere,* y que ese mismo verbo mental es *formaliter praecognitum* respecto de la cosa extramental a la que, como signo formal, hace conocer. El negar que en este último sentido sea preconocido *ut quod* es ya una cuestión puramente verbal.

porque la simple aprehensión de la quiddidad abstracta de las cosas materiales constituye la actividad propia y específica, natural a nuestro entendimiento y «nemo deficit in naturalibus» [9].

La diversidad de ingenios es atribuída en el artículo 7 a la diversa perfección del cuerpo (que determina la del alma) radicalmente y a las facultades sensitivas instrumentalmente (cf. *Introducción general* p.162).

En el artículo 8, finalmente, resuelve algunas dificultades presentadas por los textos aristotélicos acerca de lo indivisible y su prioridad gnoseológica sobre lo divisible.

CUESTIÓN 85

(In octo articulos divisa)

De modo et ordine intelligendi

Del modo y orden de la intelección

Debemos estudiar ahora el modo y orden de la intelección.

Y en esta materia nos hacemos las ocho preguntas siguientes:

Primera: si nuestro entendimiento conoce abstrayendo las especies de las imágenes de la fantasía.

Segunda: si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, a modo de objeto de la intelección o como medio por el cual entiende.

Tercera: si nuestro entendimiento naturalmente conoce en primer lugar lo más universal.

Cuarta: si puede nuestro entendimiento entender muchas cosas al mismo tiempo.

Quinta: si nuestro entendimiento entiende por composición y división.

Sexta: si el entendimiento puede errar.

Séptima: si puede uno entender mejor que otro la misma cosa.

Octava: si nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus.

Secundo: utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatibus, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

Tertio: utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale.

Quarto: utrum intellectus noster possit multa simul intelligere.

Quinto: utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Sextum: utrum intellectus possit errare.

Septimo: utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius.

Octavo: utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

---

[9] Cf. 1 q.17; *De verit.* q.1 a.2.

ARTICULO 1

Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus [a]

Si nuestro entendimiento conoce las realidades corpóreas y materiales por abstracción de las imágenes de la fantasía

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

1. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Praeterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibilis a phantasmatibus.

3. Praeterea, in III «De anima» [1] dicitur quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento no conoce las cosas corpóreas y materiales por abstracción de las imágenes de la fantasía.

1. Cualquier entendimiento que entienda una cosa de modo distinto a como ella es, está en error. Ahora bien, las formas de las cosas materiales no existen abstraídas de los objetos particulares, cuyas representaciones son las imágenes. Por consiguiente, si conociésemos las realidades materiales abstrayendo sus especies de las imágenes de la fantasía, estaría en error nuestro entendimiento.

2. Las realidades materiales son realidades naturales en cuya definición entra la materia. Pero no es posible conocer cosa alguna sin conocer lo que entra en su definición. Luego los seres materiales no pueden conocerse sin la materia. Y siendo la materia el principio de individuación, las realidades materiales no pueden ser conocidas abstrayendo lo universal de lo particular, en que consiste la abstracción de las especies inteligibles de las imágenes de la fantasía.

3. Dice el Filósofo que las imágenes son, con respecto al alma intelectiva, lo que los colores con respecto a la vista. Pero la visión no se verifica abstrayendo especie alguna de los colores, sino por la impresión de éstos en la vista. Luego tampoco el entender se verifica abstrayendo nada de las imágenes, sino porque éstas se imprimen en el entendimiento.

---

[a] Supra q.12 a.4; *Cont. Gent.* 2,77; *Metaph.* 2 lect.1.

[1] C.7 n.3 (Bk 431a14): S.Th., lect.12 n.770.

4. Dice el Filósofo que en el alma intelectiva se destinguen el entendimiento posible y el agente. Pero la misión del entendimiento posible no es el abstraer las especies inteligibles de las imágenes, sino el recibirlas ya abstraídas; y tampoco parece ser incumbencia del entendimiento agente, que tiene con respecto a las imágenes la misma relación que la luz con los colores, la cual no abstrae nada de ellos, sino más bien obra sobre ellos. Luego de ningún modo entendemos abstrayendo de las imágenes.

5. El Filósofo dice que "el entendimiento conoce las especies en las imágenes". Luego no entiende abstrayéndolas.

Por otra parte, dice el Filósofo que "en el grado en que las cosas son separables de la materia, en ese mismo se aproximan al entendimiento". Luego es preciso que las cosas materiales sean entendidas por abstracción de la materia y de las representaciones materiales, cuales son las imágenes de la fantasía.

Respuesta. Según ya dijimos, el objeto cognoscible guarda proporción con la facultad cognoscitiva. Ahora bien, hay tres grados en la facultad cognoscitiva. Existe, en efecto, una facultad, el sentido, que es acto de un órgano corporal. Por eso el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto existente en la materia corporal. Y como esta materia es principio de individuación, por eso las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades particulares.—Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida en modo alguno a la materia corpórea; tal es el entendimiento angélico. El objeto de esta facultad cognoscitiva es, en consecuencia, la forma subsisten-

4. Praeterea, ut dicitur in III «De anima» [2], **in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.**

5. Praetorea, Philosophus, in III «De anima» [3], **dicit quod «intellectus intelligit species in phantasmatibus». Non ergo eas abstrahendo.**

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» [4], **quod «sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt». Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quae sunt phantasmata.**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.84 a.7) dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum.—Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma

[2] C.5 n.1 (BK 430a14): S.TH., lect.10 n.728.
[3] C.7 n.5 (BK 431b2): S.TH., lect.12 n.777.
[4] C.4 n.8 (BK 429b21): S.TH., lect.8 n.714.

sine materia subsistens: etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo. — Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra (q.76 a.1) dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato vero, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est (q.84 a.1).

te sin materia; pues aunque conozca las realidades materiales, es viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo o en Dios.—El entendimiento humano ocupa un grado intermedio: pues no es acto de ningún órgano corporal; pero, en cambio, es una facultad del alma, que, como ya probamos, es forma de un cuerpo. Y por eso le es propio el conocimiento de forma que existe individual en la materia corporal, aunque no del modo como está en la materia. Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, contrariamente a los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales.

Platón, en cambio, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano, y no a que está de algún modo unido a un cuerpo, afirmó que su objeto son las ideas separadas, y que entendemos, no abstrayendo, sino más bien participando de las realidades abstractas, según ya notamos.

Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifesto apparet. Si

Soluciones. 1. Hay dos maneras de abstraer. Una, a modo de composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. Otra, a modo de consideración simple y absoluta, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra. Abstraer, pues, del primer modo con el entendimiento cosas que en la realidad no están abstraídas, no puede darse sin error. Pero no hay error en abstraer del segundo modo, como claramente se observa en el orden sensible. Si, en efecto, pensamos o decimos que el color de un cuerpo no es inherente

a él o está separado de él, hay falsedad en el juicio o en la expresión. En cambio, si consideramos el color y sus propiedades sin hacer referencia a la fruta en que se encuentra, o expresamos de palabra lo que de este modo entendemos, no habrá error ni en el juicio ni en la expresión; pues la manzana no pertenece a la esencia del color, y, por tanto, ningún inconveniente hay en que consideremos éste sin atender para nada a aquélla.—De igual manera, lo que pertenece a la esencia específica de cualquier objeto material, como una piedra, un hombre o un caballo, puede ser considerado sin sus principios individuales, los cuales no forman parte de su esencia. Y en esto consiste el abstraer lo universal de lo particular o la especie inteligible de las imágenes, es decir, en considerar la naturaleza específica independientemente de los principios individuantes representados por las imágenes.

Por tanto, cuando se afirma que está en error el entendimiento que conoce una cosa de modo distinto a como es, se enuncia una verdad si la expresión "de modo distinto" se refiere al objeto entendido, pues es falso el entendimiento cuando entiende una cosa de manera distinta a como es. Por eso estaría en error el entendimiento que abstrajese de la materia la especie de piedra de modo que entendiese que no está en la materia, como afirmaba Platón.—Pero no es verdad si la expresión "de modo distinto" se refiere al sujeto que entiende. Pues no hay error en que su modo de ser al entender sea distinto del modo de ser de la realidad existente, ya que lo entendido está en quien lo entiende inmaterialmente, conforme al modo de ser del entendimiento, y no materialmente, según el modo de ser de las cosas materiales.

2. Creyeron algunos que la especie del objeto natural es solamente la forma, y que la materia no es

enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. — Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a partioulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.

Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly «aliter» referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit (cf. q.84 a.1).— Non est autem verum quod proponitur si ly «aliter» accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo: quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et

quod materia non sit pars speciei (cf. q.75 a.4). Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non ponerotur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII «Metaphys.» [6]; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.

Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.

Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut

parte de la especie. Pero, según esto, no entraría la materia en la definición de los seres naturales. Hay que distinguir más bien dos clases de materia; a saber, la común y la determinada o individual. Es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos; e individual, esta carne y estos huesos. Pues bien, el entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. Así abstrae la especie de hombre de esta carne y de estos huesos que, como dice el Filósofo, no pertenecen a la esencia de la especie, sino son partes del individuo, no entrando, por lo mismo, en su noción esencial. No puede el entendimiento, en cambio, abstraer la especie de hombre de la carne y de los huesos.

Sin embargo, el entendimiento puede abstraer las especies matemáticas no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común; aunque no de la materia inteligible común, sino solamente de la individual. Se llama, en efecto, materia sensible a la materia corporal en cuanto sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza, la blandura, etc.; y materia inteligible a la substancia en cuanto sujeto de la cantidad. Ahora bien, no cabe duda de que la cantidad le sobreviene a la substancia antes que las cualidades sensibles. Por eso las cantidades—como números, dimensiones y figuras, que son sus límites—pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, lo cual es abstraerlas de la materia sensible; mas no pueden concebirse sin referencia a la substancia sujeto de la cantidad, lo cual sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo, no es preciso la referencia a esta o aquella substancia; lo que equivale a abstraerlas de la materia inteligible individual.

Por último, hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la ma-

[6] VI c.10 n.11 (Bk 1035b28): S.Th., lect.10 n.1492.

teria inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las substancias inmateriales.—Y como Platón no tuvo en cuenta el doble modo de abstracción que establecimos, afirmó ser en la realidad abstractas cuantas cosas dijimos pueden ser abstraídas por el entendimiento.

patet in substantiis immaterialibus.—Et quia Plato non consideravit quod dictum est (ad 1) de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

3. Los colores existen del mismo modo en la materia corporal que en la potencia visiva, y, por lo mismo, pueden imprimir su representación en la vista. En cambio, las imágenes de la fantasía, al ser representaciones de individuos y existir en organos corporales, no tienen, como ya quedó probado, el mismo modo de existencia que el entendimiento humano, y, por tanto, no pueden por propia virtud imprimirse en el entendimiento posible. Mas, en virtud del entendimiento agente, que actúa sobre las imágenes, se produce en el entendimiento posible una cierta impresión o representación de los mismos objetos a que se refieren las imágenes, pero sólo en lo concerniente a la naturaleza específica de los mismos. Y en este sentido se habla de abstraer de las imágenes de la fantasía las especies inteligibles, o en el sentido de que una forma numéricamente la misma, que antes estaba en la imaginación, pase al entendimiento posible, al modo como un cuerpo es trasladado de un lugar a otro.

Ad tertium dicendum quod colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva: et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis (in c) patet: et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus: non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibile, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.

4. El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes, sino también por su propia virtud abstrae de ellas las especies inteligibles. Las ilumina, en efecto, porque así como el sentido se perfecciona en su virtud por su unión a la facultad intelectiva, así también las imágenes se hacen, por virtud del entendimiento agente, aptas para que de ellas puedan abstraerse las especies inteligibles. Y abstrae estas especies inteligibles de las imágenes, por cuanto,

Ad quartum dicendum quod phantasmata illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per

virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convortendo se ad phantasmata, ut supra (q.84 a.7) dictum est.

en virtud del entendimiento agente, podemos considerar las naturalezas específicas de las cosas sin sus determinaciones individuales, siendo informado el entendimiento posible por las semejanzas o representaciones de esas naturalezas.

5. Nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes de la fantasía en cuanto considera de modo universal la naturaleza de las cosas; y, no obstante, las entiende en las mismas imágenes, porque, según hemos dicho anteriormente, no puede entender nada, ni aun aquello cuyas especies ha abstraído, sin referencia a las representaciones imaginativas.

ARTICULO 2

Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum, sicut id quod intelligitur [a]

Si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, como el objeto de su intelección

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur.

1. Intellectum enim in actu est in intelligente: quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse: alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam: quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Re-

Dificultades. Parece que las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, como el objeto de su intelección.

1. Lo entendido en acto está en el que entiende, puesto que lo entendido en acto es el mismo entendimiento en acto. Pero en el entendimiento que entiende en acto nada hay de lo entendido, a no ser la especie inteligible abstraída. Luego esta misma especie es lo entendido en acto.

2. Es preciso que lo entendido en acto esté en algún sujeto; de lo contrario, no sería nada. Pero no está en la realidad exterior al alma; pues, siendo esa realidad material, nada de lo que en ella hay puede ser en-

[a] *De verit.* q.10 a.9; *Cont. Gent.* 2,75; 4,11; *De anima* 3 lect.8; *De spirit. creat.* a.9 ad 6; *Compend. Theol.* c.85.

tendido en acto. Luego lo entendido en acto está en el entendimiento, y, por consiguinte, no es sino la especie inteligible de que hemos hablado.

3. Dice el Filósofo que "las palabras son signos de las impresiones que hay en el alma". Pero las palabras significan las cosas entendidas, pues por ellas enunciamos lo que entendemos. Luego lo entendido en acto son las mismas impresiones del alma, o sea, las especies inteligibles.

linquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est alium quam species intelligibilis praedicta.

3. Praeterea, Philosophus dicit in I «Periherm.» [6], quod «voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum». Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.

Por otra parte, la especie inteligible es con respecto al entendimiento lo que la sensible respecto al sentido. Pero la especie sensible no es lo que se siente, sino más bien aquello mediante lo cual el sentido siente. Luego la especie inteligible no es lo que se entiende en acto, sino aquello mediante lo cual el entendimiento entiende.

Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.

Respuesta. Hubo quienes opinaron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias afecciones; que el sentido, por ejemplo, no conoce más que la alteración de su órgano. Y, en este supuesto, el entendimiento no entendería más que su propia modificación, es decir, la especie inteligible recibida en él. Y, según esto, son estas especies el objeto de su intelección.

Mas esta opinión es evidentemente falsa por dos razones. Primera, porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Si, pues, entendiésemos solamente las especies existentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia versaría sobre las realidades exteriores al alma, sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en ella; al modo como los platónicos afirmaban que todas las ciencias versan sobre las ideas, las cuales suponían eran entendidas en acto.—Segunda, porque se seguiría el error

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu (cf. q.84 a.1).—Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod «omne quod videtur est ve-

[6] C.1 n.2 (BK 1643): S.TH., lect.2 n.3.

rum» [7]; et sic quod contradictorie essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit; uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX «Metaphys.» [8], una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis, est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.

de los antiguos, que afirmaban "es verdad todo lo aparente"; de modo que lo contradictorio sería simultáneamente verdadero. Pues, si una potencia no conoce más que su propia impresión, solamente de ella juzga. Ahora bien, lo que una cosa parece, depende del modo como es modificada la potencia cognoscitiva. Luego el juicio de la potencia cognoscitiva tendría siempre por objeto aquello de que juzga, es decir, su propia modificación tal y como es, y, en consecuencia, todos sus juicios serían verdaderos. Así, por ejemplo, si el gusto no siente sino su propia impresión, cuando alguien tiene el gusto sano y juzga que la miel es dulce, formará un juicio verdadero; y de igual modo juzgaría con verdad el que, por tener el gusto estragado, afirmase que la miel es amarga; pues ambos juzgan en conformidad con la afección de su gusto. De donde se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas y, en general, toda percepción.

Debe, por tanto, afirmarse que la especie inteligible es con respecto al entendimiento como el medio por el que entiende. Y demostramos esto. Puesto que, como dice el Filósofo, hay dos clases de acciones, unas que permanecen en el agente, como el ver o el entender, y otras que pasan a una realidad externa, como las de calentar o cortar; unas y otras realizándose según una determinada forma. Y como la forma en conformidad con la cual se realiza la acción que tiende a una realidad exterior es imagen del objeto de esta acción, como el calor de la cosa que callenta es imagen de lo calentado, así también la forma en conformidad con la cual se produce la acción inmanente al agente es una representación del objeto. De aquí que en conformidad con la imagen del objeto visible vea la vista, y la repre-

[7] Cf. ARISTOT., *Metaph.* 3 c.5 n.1 (1009a6): S.TH., l.4 lect.9 n.666; PLATONEM, *Theaetet.* c.&ss

[8] VIII c.8 n.9 (BK 1050a23): S.TH., l.9 lect.8 n.1862.

sentación del objeto entendido, que es la especie inteligible, sea la forma en conformidad con la cual el entendimiento conoce.

Pero, al volver el entendimiento sobre sí mismo, por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende, y de este modo, secundariamente, la especie inteligible es objeto de la intelección. Pues el primario es la realidad representada en la especie inteligible.

Y esto se comprueba con la opinión de los antiguos, quienes afirmaban que "lo semejante se conoce por lo semejante". Suponían que el alma conoce la tierra exterior a ella por la tierra en ella existente, y lo mismo las demás cosas. Si, pues, en lugar de la tierra ponemos su especie inteligible, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, para quien "no está en el alma la piedra, sino la especie de la piedra", tendremos que el alma conoce por medio de las especies inteligibles la realidad exterior a ella.

Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.

Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant «simile simili cognoscit». Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis [9]. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit [10] quod «lapis non est in anima, sed species lapidis»; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.

Soluciones. 1. Lo entendido está en el que entiende a través de una representación suya. Y al afirmar que lo entendido en acto es el entendimiento en acto, quiere decirse que la representación del objeto entendido es la forma del entendimiento, como la imagen del objeto sensible es la forma del sentido actualizado. Por tanto, no se sigue de aquí que la especie inteligible abstraída sea lo entendido en acto, sino únicamente que es su imagen.

Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

2. La expresión "lo entendido en acto" incluye dos cosas, a saber: el objeto entendido y el acto mismo de entender. Y de igual modo, la expresión "el universal abstraído" incluye otras dos: la naturaleza misma del objeto y su abstracción o universalidad. Ahora bien, la naturaleza que puede ser abstraída, en-

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur «intellectum in actu», duo importantur: scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur «universale abstractum», duo intelliguntur: scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi,

[9] Cf. Aristot., *De anima* I c.2 n.6 (BK 404b11); c.5 n.5 (BK 409b26): S.Th., lect.4 n.45; lect.12 n.784.

[10] Ibid. I.3 c.8 n.2 (BK 431b29): S.Th., lect.13 n.789.

vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

tendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento. Y algo parecido podemos observar en los sentidos, pues la vista ve el color de la manzana sin su olor. Si se pregunta, por tanto, dónde radica el color, que se ve sin el olor, ha de contestarse evidentemente que en la manzana misma; y el que se perciba sin el olor depende de la vista, por cuanto posee la imagen del color y no la del olor. De modo similar, la humanidad conocida por la inteligencia no existe más que en este o en aquel hombre; y el que sea percibida sin las condiciones individuantes, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le viene del hecho de ser percibida por el entendimiento, en el cual se encuentra la representación de su naturaleza específica y no la de sus principios individuales.

Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem: et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Undo ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

3. En la parte sensitiva hay dos operaciones: Una, que consiste sólo en la inmutación; tal es la operación del sentido que se lleva a cabo por la inmutación que en ellos produce el objeto sensible. Otra, formativa, cuando la potencia imaginativa forma la imagen de algún objeto ausente o nunca visto. Y en el entendimiento se hallan unidas estas dos operaciones; pues, en primer lugar, el entendimiento posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego, una vez informado, establece una definición, división o composición, que expresa por medio de la palabra. La razón significada por el nombre es la definición; la proposición designa la composición o la división establecida por el entendimiento. Por consiguiente, las palabras no significan las especies inteligibles, sino lo que el entendimiento forma para juzgar de las realidades exteriores.

ARTICULO 3

Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali [a]

Si lo más universal es lo primero en nuestro conocimiento intelectivo

Dificultades. Parece que lo más universal no es lo primero en nuestro conocimiento intelectivo.

1. Lo que por naturaleza es primero y más conocido es para nosotros posterior y menos conocido. Pero lo universal es por naturaleza lo primero, puesto que "es anterior lo que no lleva consigo ninguna relación de existencia". Luego lo más universal es posterior en nuestro conocimiento intelectivo.

2. Lo compuesto es anterior para nosotros a lo simple. Pero lo universal es lo más simple. Luego lo conocemos con posterioridad.

3. Dice el Filósofo que antes conocemos lo definido que las partes de la definición. Pero lo más universal es parte de la definición de lo menos universal, como "animal" es parte de la definición de hombre. Luego conocemos con posterioridad lo más universal.

4. Por los efectos llegamos a las causas y a los principios. Pero lo universal es a modo de principio. Luego lo conocemos con posterioridad.

Por otra parte, dice el Filósofo que "es preciso pasar de lo universal a lo singular".

Respuesta. En nuestro conocimiento intelectual hemos de tener en cuenta dos cosas. La primera, que el conocimiento intelectual se origi-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali.

1. Quia ea quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam: quia «prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia» [11]. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

2. Praeterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I «Physic.» [12], quod definitum prius cadit in cognitone nostra quam partes definitionis. Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut «animal» est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

4. Praeterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quaedam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

Sed contra est quod dicitur in «Physic.» (ibid. n.4), quod «ex universalibus in singularia oportet devenire».

Respondeo dicendum quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primor-

---

[a] *Phys.* I lect.1; *Poster.* I lect.4.

[11] *Categor.* c.12 (PK 14b29).

[12] C.1 n.5 (PK 184b11): S.TH., lect.1 n.10.

dium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio.

Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione: quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde Philosophus dicit, in I «Physic.» (ibid. n.3), quod «sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa». Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniusculusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale: utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem: et eadem ratio est si comparemus quodcumque ma-

na de algún modo en el sensitivo. Y puesto que los sentidos perciben lo singular y el entendimiento lo universal, es necesario que el conocimiento de las cosas singulares preceda en nosotros al de las universales.

La segunda, que nuestro entendimiento pasa de la potencia al acto. Ahora bien, todo lo que pasa de la potencia al acto, antes que al acto perfecto llega a un acto imperfecto, intermedio entre la potencia y el acto. El acto perfecto a que llega nuestro entendimiento es la ciencia completa, por la cual conocemos las cosas clara y determinadamente. El acto incompleto, a su vez, constituye la ciencia imperfecta, por la cual conocemos las cosas de un modo indeterminado y como confuso; pues lo que de este modo es conocido en un cierto grado lo conocemos en acto y de alguna manera en potencia. Por eso dice el Filósofo que "primero nos es manifiesto y claro lo más indeterminado, y luego conocemos distinguiendo con precisión los principios y elementos". Ahora bien, es indudable que conocer una cosa en la que están contenidas otras muchas sin un conocimiento particular de cada una de éstas es conocerlas de una manera confusa. Y de este modo pueden ser conocidos tanto el todo universal, en el que las partes están en potencia, como el todo integral, puesto que de uno y otro cabe un conocimiento confuso, sin tenerle claro de sus partes. En cambio, conocer distintamente lo que contiene un todo universal es tener conocimiento de algo menos común. Así, conocer indistintamente al animal es conocerlo únicamente en cuanto animal, mientras que conocerlo distintamente es conocerlo en cuanto racional o irracional, lo cual es ya conocer al hombre o al león. Por consiguiente, nuestro entendimiento conoce al animal antes que al hombre, y la misma razón es apli-

cable a lo más universal con respecto a lo menos universal.

Y este mismo orden de conocimiento hallamos en los sentidos, por cuanto también ellos, como el entendimiento, pasan de la potencia al acto. Por los sentidos, en efecto, formamos juicio de lo más común antes que de lo menos común, tanto con respecto al espacio como al tiempo. Por ejemplo, y con respecto al espacio, al ver un objeto lejano nos damos antes cuenta de que es cuerpo que de que es animal, y antes que es animal de que es un hombre, y primero percibimos que es hombre antes de que es Sócrates o Platón. Y con respecto al tiempo, porque el niño comienza por distinguir al hombre de lo que no es hombre antes que a este hombre de aquél; y por eso dice el Filósofo que "los niños al principio llaman padre a todos los varones, hasta que más tarde distinguen quién es cada uno".

Y la razón de esto es obvia. Pues quien sabe algo indistintamente está aún en potencia para conocer el principio de su distinción, como quien conoce el género está en potencia para conocer la diferencia. Por todo esto es claro que el conocimiento confuso o indistinto es intermedio entre la potencia y el acto.

Debe concluirse, por tanto, que el conocimiento de los singulares nos es anterior al de los universales, de igual modo que el conocimiento sensitivo es anterior al intelectivo. Pero, tanto en el sensitivo como en el intelectivo, el conocimiento de lo más común es anterior al de lo menos común.

Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo «pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinat unumquemque», ut dicitur in I «Physic.» (l.c. nt.2).

Et huius ratio manifesta est. Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

Soluciones. 1. El universal puede ser considerado bajo dos aspectos. Uno, en cuanto que la naturaleza del universal incluye la intención de universalidad; y como la intención de universalidad, es decir, el que una y la misma cosa se refiera a muchas, proviene de la abstracción del entendimiento, es preciso que lo universal, bajo este aspecto,

Ad primum ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, provenial ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit pos-

terius. Unde in I «De anima» [13] dicitur quod «animal universale aut nihil est, aut posterius est». Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quae secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae (cf. q.84 a.1).—Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis: secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam; quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam «prius generatur animal quam homo», ut dicitur in libro «De generat. animal.» [14]. Alius est perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal: naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub «animali» non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut «homo» non solum animal, sed etiam ratio-

sea lo posterior. Por eso dice el Filósofo que "el animal universal, o no es nada, o es algo posterior". En cambio, según Platón, que admitía los universales subsistentes, el universal así considerado sería anterior a los singulares, los cuales, según él, no son sino participaciones de los universales subsistentes, llamados ideas.—En un segundo aspecto, el universal puede ser considerado en cuanto a su misma naturaleza, por ejemplo, de animalidad o humanidad, tal como existe en los individuos. Y entonces debemos distinguir un doble orden de naturaleza. Primero, el de la generación y el tiempo, en conformidad con el cual son anteriores las cosas más imperfectas y las potenciales. Desde este punto de vista, lo más común es por naturaleza anterior, como aparece claro en la generación del animal y del hombre; pues, como dice el Filósofo, "antes es engendrado el animal que el hombre". El segundo es el orden de perfección o finalidad de la naturaleza, a la manera como el acto es por naturaleza anterior a la potencia y lo perfecto a lo imperfecto. Y, en este sentido, lo menos general es por naturaleza anterior a lo más general, como lo es el hombre con respecto al animal; puesto que la finalidad de la naturaleza en la generación humana no se alcanza con la generación del animal, sino con la del hombre.

2. Lo universal más común es con respecto a lo menos común como el todo a la parte. Como un todo, en cuanto que en lo más universal no solamente se incluye en potencia lo menos universal, sino además otras cosas; al modo como en "animal" se halla incluído no sólo el hombre, sino también el caballo. Como parte, en cuanto que lo menos común contiene en su concepto no sólo lo más común, sino también otras cosas; al modo como en "hombre" se contiene

[13] C.1 n.5 (Bk 402b7): S.Th., lect.1 n.9.
[14] L.2 c.3 (Bk 736b2).

no sólo el ser animal, sino también racional. Así, pues, animal, considerado en sí mismo, precede en nuestro conocimiento a hombre; pero conocemos al hombre antes de conocer que animal es parte de su definición.

3. La parte puede ser conocida de dos maneras. Una, en absoluto, según es en sí misma; y de este modo nada impide conocer las partes antes que el todo: por ejemplo, las piedras antes que el edificio. Otra, en cuanto son partes de este todo; y es necesario entonces que conozcamos el todo antes que las partes, puesto que primero tenemos un cierto y confuso conocimiento del edificio antes de distinguir cada una de sus partes. Del mismo modo, por tanto, debemos decir que los elementos de la definición, en sí mismos considerados, nos son conocidos antes que lo definido; de lo contrario, no darían a conocer lo que definen. Pero, en cuanto partes de la definición, nos son conocidos con posterioridad, pues tenemos primero una noción confusa del hombre antes de saber distinguir todo lo que conviene a su esencia.

4. El universal, en cuanto implica la intención de universalidad, es, de algún modo, principio de conocimiento, puesto que el conocimiento intelectivo que se realiza mediante la abstracción lleva consigo esa intención de universalidad. Pero no es necesario que todo principio de conocimiento sea principio de ser, como pretendía Platón; pues a veces conocemos la causa por el efecto y la substancia por los accidentes. Por consiguiente, y según la doctrina de Aristóteles, el universal así considerado no es ni principio de ser ni substancia.—Mas, considerada la naturaleza misma del género y de la especie tal como se encuentra en los singulares, tiene en cierto modo, respecto a ellos, razón de principio formal, ya que lo singular se consnate. **Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.**

Ad tertium dicendum quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est: et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius: et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est quod definientia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum: alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota: prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit (l.c.); cum quandoque cognoscamus causam per effectum et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII «Metaphys.» [12]**—Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singu-**

[12] VI c.13 n.2 (Bk 1038b8); S.Th., l.7 lect.13 n.1570.

larium: nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus: quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cuiuslibet causae vel principii cognitio sit posterior quoad nos: cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles, effectus ignotos; quandoque autem e converso.

tituye en tal por la materia, y la razón de especie se toma de la forma. En cambio, la naturaleza genérica es, con respecto a la específica, más bien a modo de principio material, puesto que la razón de género se toma de lo que en el objeto hay de material, y la de especie, de lo que hay de formal; como la razón de animal se toma del elemento sensitivo, y la de hombre del intelectivo. De ahí que la tendencia última de la naturaleza se dirija a la especie y no al individuo ni al género; pues el fin de la generación es la forma, y la materia existe por la forma. Y no es preciso que el conocimiento de la causa o del principio sea para nosotros lo posterior, puesto que a veces conocemos por causas sensibles efectos desconocidos, y a veces sucede lo contrario.

ARTICULO 4

Utrum possimus multa simul intelligere [a]

Si podemos entender muchas cosas simultáneamente

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possimus multa simul intelligere.

1. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Praeterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositae. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles. Et sic potest multa simul intelligere.

Dificultades. Parece que podemos entender muchas cosas simultáneamente.

1. El entendimiento está sobre el tiempo. Pero el antes y el después pertenece al tiempo. Luego el entendimiento no conoce las cosas distintas unas antes y otras después, sino simultáneamente.

2. Nada impide la coexistencia de formas diversas no opuestas en un mismo sujeto, como coexiste el olor y el color en la misma manzana. Pero las especies inteligibles no son opuestas. Luego nada impide que un mismo entendimiento sea actualizado a la vez por diversas especies inteligibles y que de este modo pueda entender muchas cosas simultáneamente.

[a] Supra q.12 a.10; q.58 a.2; *Sent.* 2 d.3 q.3 a.4; 3 d.14 a.2 q.ª4; *De verit.* q.8 a.14; *Cont. Gent.* 1,55; *Q. de anima* a.18 ad 5; *Quodl.* 7 q.1 a.2.

3. El entendimiento puede entender simultáneamente un todo: por ejemplo, un hombre o un edificio. Pero en cada todo se contienen muchas partes. Luego el entendimiento entiende muchas cosas simultáneamente.

4. Como dice el Filósofo, no se puede conocer la diferencia entre dos cosas si no se perciben ambas simultáneamente; y lo mismo acontece en cualquier comparación. Pero nuestro entendimiento conoce las diferencias y establece comparaciones entre los seres. Luego conoce muchas cosas simultáneamente.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el entender es único, y el saber, múltiple".

Respuesta. El entendimiento puede ciertamente entender muchas cosas en cuanto constituyen una unidad, no en cuanto son muchas; refiriéndonos, al hablar de unidad o multiplicidad, a una sola o varias especies inteligibles; el modo, en efecto, de cada acción proviene de la forma que es su principio. Cuanto el entendimiento, por consiguiente, puede entender mediante una sola especie, puede entenderlo simultáneamente; por eso Dios lo ve todo simultáneamente, puesto que ve todas las cosas en una sola, que es su esencia. Las cosas, en cambio, que el entendimiento conoce mediante especies distintas, no las conoce a la vez. Y la razón de esto consiste en que es imposible que un mismo sujeto sea perfeccionado a la vez por distintas formas del mismo género y de distinta especie; como es imposible que un mismo cuerpo tenga simultáneamente y desde un mismo punto de visión diversos colores y figuras. Ahora bien, todas las especies inteligibles pertenecen a un mismo género, ya que son perfecciones de una misma potencia intelectiva, no obstante pertenecer a distinto gé-

3. Praeterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multae partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Praeterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in libro «De anima» [16]**: et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam et comparationem unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.**

Sed contra est quod dicitur in libro «Topic.» [17]**, quod «intelligere est unum solum, scire vero multa».**

Respondeo dicendum quod intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum: dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cuiusque actionis consequitur formam quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest: et inde est quod Deus omnia simul videt, quia omnia videt per unum, quod est essentia sua. Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum: sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem

[16] L.3 c.2 n.12 (BK 426b22) : S.TH., lect.3 n.605.
[17] L.2 c.10 n.1 (BK 114b34).

intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.

nero los objetos que representan. Es imposible, por consiguiente, que un mismo entendimiento sea perfeccionado a la vez por especies inteligibles diversas, de modo que entienda en acto objetos distintos.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, VIII «Super Gen. ad litt.» [18], quod «Deus movet creaturam spiritualem per tempus».

Soluciones. 1. El entendimiento está por encima del tiempo, que mide el movimiento de los cuerpos. Pero la pluralidad de las especies inteligibles origina una cierta sucesión en las operaciones intelectivas, según la cual una es anterior a otra. Y a esta sucesión llama tiempo San Agustín cuando dice que "Dios mueve a las criaturas espirituales en el tiempo".

Ad secundum dicendum quod non solum oppositae formae non possunt esse simul in eodem subiecto, sed nec quaecumque formae eiusdem generis, licet non sint oppositae: sicut patet per exemplum inductum (in c) de coloribus et figuris.

2. Es imposible que coexistan simultáneamente en un mismo sujeto no sólo formas opuestas, sino una cualesquiera formas de un mismo género, aunque no sean opuestas, como está claro en el ejemplo propuesto de los colores y figuras.

Ad tertium dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto: et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem: et sic non simul intelliguntur.

3. Las partes pueden ser conocidas de dos maneras. Una, con cierta confusión, en cuanto incluídas en el todo, y de este modo se las conoce por la única forma del todo y, por tanto, simultáneamente. Otra, con un conocimiento claro y distinto, en cuanto que cada una es conocida por su especie respectiva, y entonces no se conocen simultáneamente.

Ad quartum dicendum quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiae; sicut dictum est (ad 3) quod cognoscit partes sub ratione totius.

4. Cuando el entendimiento conoce la diferencia o la relación de un ser con respecto a otro, conoce los seres que divide o compara en razón de la misma diferencia o comparación, del modo como hemos dicho que conoce las partes incluídas en el todo.

[18] C.20.22: ML 34,388-89.

ARTICULO 5

Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo [a]

Si nuestro entendimiento conoce por composición y división

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento no conoce componiendo y dividiendo.

1. La composición y la división requieren pluralidad de elementos. Pero el entendimiento no puede entender muchas cosas a un tiempo. Luego no puede entender componiendo y dividiendo.

2. En toda composición intervienen el tiempo presente, el pasado y el futuro. Pero el entendimiento abstrae del tiempo, así como de las demás condiciones particulares. Luego el entendimiento no conoce componiendo y dividiendo.

3. El entendimiento conoce por cuanto se asemeja a las cosas. Pero en éstas no se da ni composición ni división, ya que en las cosas no se encuentra más que la realidad significada por el predicado y el sujeto, que es una y la misma si el juicio es verdadero, pues el hombre es la realidad misma que es animal. Luego el entendimiento no compone ni divide.

Por otra parte, dice el Filósofo que las palabras significan los conceptos del entendimiento. Pero en las palabras hay composición y división, como está claro en las proposiciones afirmativas y negativas. Luego el entendimiento compone y divide.

Respuesta. El entendimiento humano necesita proceder componiendo y dividiendo. Pues el entendimiento humano, al pasar de la potencia al

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo.

1. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Praeterea, omni compositioni et divisioni adiungitur tempus praesens, praeteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Praeterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus: nihil enim invenitur in rebus nisi res quae significatur per praedicatum et subiectum, quae est una et eadem si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed contra voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus in I «Periherm.» [b] **Sed in vocibus est compositio et divisio; ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.**

Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus hu-

[a] Supra q.58 a.4.

[b] C.1 n.2 (Bk 1633): S.Th., lect.2 n.3.

manus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando.— Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum quod compositio et divisio intellectus secundum quandam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad secundum dicendum quod intellectus et abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra (a.1; q.84 a.7) dictum est. Et ex ea

acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección, sino la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento humano adquiere súbitamente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, a saber, su esencia, que es el objeto primario y propio del entendimiento; posteriormente conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, lo que constituye el raciocinio.

En cambio, el entendimiento angélico y el divino se comportan como las realidades incorruptibles, las cuales inmediatamente y desde un principio poseen toda su perfección. El entendimiento angélico y el divino adquieren, por consiguiente, un conocimiento instantáneo y perfecto del objeto en su totalidad. De ahí que, al conocer su esencia, conozcan simultáneamente de esa realidad cuanto nosotros podemos alcanzar mediante composición, división y raciocinio.—El entendimiento humano, por tanto, conoce componiendo, dividiendo y razonando; el divino y el angélico, por el contrario, conocen ciertamente la composición, la división y el raciocinio, pero no componiendo, dividiendo ni razonando, sino por intelección de la esencia simple.

Soluciones. 1. La composición y división intelectual implican cierta diferencia y comparación. Por eso el entendimiento conoce muchas cosas componiendo y dividiendo, del mismo modo que conoce la diferencia y comparación entre ellas.

2. El entendimiento abstrae de las imágenes, y, sin embargo, como hemos dicho, no conoce en acto sino por referencia a ellas. Y es por esta referencia a las imágenes de la fantasía por lo que la composición y di-

visión intelectual transcurren en el tiempo.

3. La imagen del objeto es recibida en el entendimiento según el modo de ser del entendimiento y no según el modo del objeto. Hay algo, por ello, en el objeto que corresponde a la composición y división del entendimiento, aunque no está en el objeto del mismo modo que en el entendimiento. El objeto propio del entendimiento es, en efecto, la esencia de la realidad material que cae bajo el dominio de los sentidos y la imaginación. Ahora bien, en el objeto material hallamos dos clases de composición. La primera es la de la forma con la materia, y a ésta corresponde la composición intelectiva según la cual el todo universal se predica de sus partes, ya que el género se toma de la materia común; la diferencia, que completa la especie, de la forma, y la singularidad, de la materia individual. La segunda composición es la del accidente con el sujeto, y a esta composición real corresponde por parte del entendimiento la composición en conformidad con lo cual el accidente se atribuye al sujeto; como al decir "el hombre es blanco".—Difieren, no obstante, la composición intelectiva y la del objeto; pues los componentes objetivos son diversos, mientras la composición establecida por el entendimiento es el signo de la identidad de los elementos que se agrupan o componen. El entendimiento, en efecto, no compone de modo que se afirme ser el hombre la blancura, sino que el hombre es blanco, esto es, que tiene blancura; pues uno mismo es el hombre y el sujeto de la blancura. Y lo propio puede decirse de la composición de forma y materia; pues animal significa el ser de naturaleza sensitiva; racional, el de naturaleza intelectiva; hombre, el que posee ambas, y Sócrates, finalmente, el que a todo ello añade la materia individual; y, en conformidad con

parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adiungitur tempus.

Ad tertium dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam: et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individua. Ii. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum: et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, «homo est albus». Tamen differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem: idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae: nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia individuali; et secundum

hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri praedicando.

esta razón de identidad, nuestro entendimiento compone una cosa con otra atribuyendo aquélla a ésta.

ARTICULO 6

Utrum intellectus possit esse falsus [a]

Si el entendimiento puede errar

Ad sextum sic procedítur. Videtur quod intellectus possit esse falsus.

1. Dicit enim Philosophus in VI «Metaphys.» [20], quod «verum et falsum sunt in mente». Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra (q.79) dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

2. Praeterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Praeterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est: «errant» enim «qui operantur malum», ut dicitur Prov. 14,22. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [21], quod «omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit». Et Philosophus dicit, in libro «De anima» [22], quod «intellectus semper est rectus».

Respondeo dicendum quod Philosophus, in III «De anima» [23], comparat, quantum ad hoc, intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est

Dificultades. Parece que el entendimiento puede errar.

1. Dice el Filósofo que "lo verdadero y lo falso están en la mente". Pero, según hemos dicho, mente y entendimiento son lo mismo. Luego hay error en el entendimiento.

2. La opinión y el raciocinio son propios del entendimiento. Pero en una y en otro cabe falsedad. Luego puede haber falsedad en el entendimiento.

3. El pecado está en la parte intelectiva. Pero el pecado implica el error, pues en los Proverbios se dice: "Yerran los que practican el mal". Luego en el entendimiento puede haber error.

Por otra parte, dice San Agustín que "el que yerra no entiende aquello en que yerra". Y el Filósofo dice que "el entendimiento es siempre recto".

Respuesta. A este respecto, el Filósofo compara el entendimiento con los sentidos. Ahora bien, el sentido no se engaña acerca de su objeto propio—por ejemplo, la vista acerca del color—, a no ser accidentalmente, a causa de algún impedimento en el órgano, como ocurre cuando el paladar de los calenturientos juzga que es dulce lo amargo, debido

---

[a] Supra q.17 a.3; q.58 a.5; *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De verit.* q.1 a.12; *Cont. Gent.* 1,59; 3,108; *De anima* 3 lect.11; *Perihierm.* 1 lect.3; *Metaph.* 6 lect.4; 9 lect.11.

[20] V c.4 n.1 (1027b27): S.Th., l.6 lect.4 n.1230.

[21] Q.32: ML 40,22.

[22] L.3 c.10 n.4 (Bk 433a26): S.Th., lect.15 n.828.

[23] C.6 n.7 (Bk 430b29): S.Th., lect.11 n.760.

a que su lengua está cargada de malos humores. Se engaña, en cambio, con respecto a los sensibles comunes, como al formar juicio de la magnitud o la figura; por ejemplo, cuando juzga que la dimensión del sol es de un pie, no obstante ser mayor que toda la tierra. Y mucho más se engaña con respecto a lo accidentalmente sensible, como al juzgar que la miel es hiel por la semejanza del color.—Y la razón de esto es evidente. Pues toda potencia, en cuanto tal, está de suyo ordenada a su objeto; y lo que así está ordenado obra siempre de la misma manera. Por eso, mientras subsista la potencia, no yerra en su juicio sobre el propio objeto.

Ahora bien, el objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas; sobre ella, por tanto, hablando en absoluto, el entendimiento no yerra. En cambio, sí puede equivocarse sobre aquello que rodea a la esencia, al establecer relaciones entre ello, o al juzgarlo o establecer su división, o al razonar sobre ello. Y, por la misma razón, tampoco puede errar acerca de las proposiciones que se conocen inmediatamente, una vez conocida la esencia de los términos, como sucede con los primeros principios, de los cuales se desprende también la infalibilidad de la verdad de las conclusiones en cuanto a su certeza científica. — Puede, sin embargo, ocurrir que accidentalmente el entendimiento se engañe acerca de la esencia de las cosas compuestas, no por razón del órgano, puesto que el entendimiento no es facultad que use de órgano, sino por razón de la composición que interviene en la definición; bien porque la definición de una cosa es falsa aplicada a otra, como si la del círculo se aplicase al triángulo, o bien porque una definición es en sí misma falsa, al implicar la unión de elementos incompatibles; como si se define un ser diciendo que es "animal racional alado". De donde resulta que acerca de las realidades sim-

repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut in diiudicando de magnitudine vel figura; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens; ut cum iudicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. — Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum.

Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia: ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones. — Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut definitio aliculus rei, «animal rationale alatum». Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus

compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX «Metaphys.» [24]

Ad primum ergo dicendum quod falsitatem dicit esse Philosophus in mente secundum compositionem et divisionem. Et similiter dicendum est ad secundum, de opinione et ratiocinatione. Et ad tertium, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. — Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quae per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductae.

ples, en cuya definición no puede intervenir composición, no podemos engañarnos, aunque nuestro conocimiento resulte defectuoso por no alcanzar a concebirlas en su totalidad, como dice el Filósofo.

Soluciones. 1-3. La falsedad que dice el Filósofo existe en la mente, se refiere a la composición y división. Y lo mismo se ha de contestar a la segunda objeción con respecto a la opinión y al raciocinio; y a la tercera, acerca del error de los que pecan, que consiste en la adhesión al objeto apetecible.—Pero, en la consideración absoluta de la esencia de una cosa y de lo que por ella es conocido, el entendimiento nunca se engaña. Y en este sentido hablan las autoridades aducidas en contra.

ARTICULO 7

Utrum unam et eandem rem unus alio melius intelligere possit *

Si puede uno entender la misma cosa mejor que otro

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit.

1. Dicit enim Augustinus in libro «Octoginta trium quaest.» [25]: «Quisquis aliam rem aliter quam est intelligit non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua praestantior esse non possit; et ideo non per infinitum ire quod quaelibet res intelligitur; nec eam posse alium alio plus intelligere».

2. Praeterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit aequalitas quaedam intellectus et rei, non recipit magis et minus: non enim proprie dicitur aliquid magis et minus aequa-

Dificultades. Parece que uno no puede entender la misma cosa mejor que otro,

1. Dice San Agustín: "El que conoce una cosa de modo distinto a como es, no la conoce. No cabe duda, por tanto, de que hay un conocimiento perfecto que no puede ser superado; y, por consiguiente, tampoco cabe progresar hasta lo infinito en el conocimiento de una cosa, ni puede uno entenderla mejor que otro".

2. El entendimiento es verdadero en su operación. Pero, como la verdad consiste en cierta igualdad entre el entendimiento y el objeto, no admite más ni menos; pues no puede propiamente hablarse de algo más

* Supra q.16 a.6 ad 1; *Sent.* 4 d.49 q.2 a.4 ad 1; *De verit.* q.2 a.2 ad 11.

[24] VIII c.10 n.4.5 (BK 1051b23; 1052a1): S.TH., l.9 lect.11 n.1904-13.

[25] Q.32: ML 40,22.

o menos igual. Luego tampoco de que una cosa sea más o menos conocida.

S. El entendimiento es lo más formal que hay en el hombre. Pero la diferencia de forma implica diferencia de especie. Si, pues, un hombre entiende algo mejor que otro, parece que no son los dos de la misma especie.

Por otra parte, demuestra la experiencia que hay quienes entienden más profundamente que otros, como entiende con mayor profundidad el que puede reducir una conclusión a sus primeros principios y primeras causas que el que sólo puede llegar a sus causas próximas.

Respuesta. Que alguien conozca una cosa más que otro, puede entenderse de dos maneras. Una, expresando por la palabra "más" el acto de entender en relación al objeto entendido. Y en este sentido no puede nadie entender una cosa más que otro; porque, si la entendiese distinta a como es, o entendiese que es mejor o peor, se engañaría y no la entendería, como arguye San Agustín.—Otra, expresando el acto de entender por parte del sujeto que entiende. Y en este sentido puede uno entender la misma cosa mejor que otro, por cuanto es superior su vigor intelectual; como en la visión corporal ve mejor un objeto aquel que posee una facultad más perfecta, con mejor capacidad visiva.

Ahora bien, en el entendimiento ocurre esto de dos maneras. Una, por parte del mismo entendimiento, cuando es más perfecto. Pues no cabe duda de que cuanto mejor constituído está el cuerpo, tanto mejor es el alma que le cabe en suerte; lo que claramente se advierte en los seres de distinta especie. Y la razón está en que el acto y la forma son recibidos en la materia según la capacidad de la materia, y, puesto que incluso entre los hombres los hay que tienen un cuerpo mejor cons-

le. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Praeterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

Respondeo dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod ly «magis» determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius: quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus (l.c.). — Alio modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior.

Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam: quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo: unde dicitur

in II «De anima» [26] quod «molles carne bene aptos mente videmus».—Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem: illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

tituído, obtienen un alma de mayor capacidad intelectual; y por eso dice el Filósofo que "los de carnes suaves observamos que tienen buenas aptitudes mentales".—La segunda, por parte de las facultades inferiores, de las cuales necesita el entendimiento para el ejercicio de su operación; puesto que aquellos que están mejor dispuestos en sus potencias imaginativa, cogitativa y memorativa, son más aptos para entender.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis. — Et similiter ad secundum: veritas enim intellectus in hoc consistit quod intelligatur res esse sicut est.

Soluciones. 1-2. La primera se desprende claramente de lo dicho.— E igualmente la segunda, puesto que la verdad del entendimiento consiste en que la cosa sea entendida tal como es.

Ad tertium dicendum quod differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae.

3. La diferencia de forma, que no proviene sino de la distinta disposición de la materia, no origina diversidad específica, sino sólo numérica, puesto que la diversidad de forma en los individuos viene dada por la diversificación de la materia.

ARTICULO 8

Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile [a]

Si el entendimiento entiende lo indivisible antes que lo divisible

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

1. Dicit enim Philosophus, in I «Physic.» [27], quod «intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione». Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, per prius

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

1. Dice el Filósofo que "entendemos y sabemos por el conocimiento de los principios y elementos". Pero los principios y elementos de las realidades divisibles son indivisibles. Luego conocemos lo indivisible antes que lo divisible.

2. Lo que entra en la definición de una cosa nos es conocido con an-

[a] Supra q.11 a.2 ad 4; *De anima* 3 lect.11.

[26] C.9 n.1 (BK 421a25): S.TH., lect.19 n.481.
[27] C.1 n.1 (BK 184a12): S.TH., lect.1 n.5.

terioridad, puesto que, como dice el Filósofo, "la definición se establece con lo que es anterior y más conocido". Pero lo indivisible entra en la definición de lo divisible, como el punto en la definición de la línea, pues "la línea, según Euclides, es una longitud sin anchura, cuyos extremos son dos puntos"; y la unidad entra en la definición del número, puesto que "número es una multitud medida por la unidad", como dice el Filósofo. Luego nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

3. "Lo semejante se conoce por lo semejante." Pero lo indivisible se asemeja al entendimiento más que lo divisible, puesto que, como dice el Filósofo, "el entendimiento es simple". Luego nuestro entendimiento conoce primero lo indivisible.

Por otra parte, dice el Filósofo que "lo indivisible se nos presenta como una privación". Pero la privación es conocida con posterioridad. Luego también lo indivisible.

Respuesta. Según se desprende de lo ya dicho, el objeto del entendimiento en el presente estado es la esencia del objeto material, que se abstrae de las imágenes. Y como lo que una facultad cognoscitiva conoce primaria y necesariamente es su objeto propio, puede colegirse el orden con que conocemos lo indivisible, de su relación con dicha esencia. Ahora bien, según el Filósofo, lo indivisible puede serlo de tres maneras. Una, como es indivisible lo continuo, que no está dividido en acto, aunque sea divisible en potencia. Y este indivisible nos es conocido antes que las partes en que se divide, porque, como ya hemos dicho, el conocimiento confuso es anterior al distinto.—Otra, como lo es la especie;

cognoscitur a nobis: quia definitio est «ex prioribus et notioribus», ut dicitur in VI «Topic.» [28]. **Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineae: «linea» enim, ut Euclides dicit** [29], **«est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta». Et unitas ponitur in definitione numeri: quia «numerus est multitudo mensurata per unum», ut dicitur in X «Metaphys.»** [30] **Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.**

3. Praeterea, «simile simili cognoscitur» (cf. q.84 a.2). Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile: quia «intellectus est simplex», ut dicitur in III «De anima» [31]. **Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.**

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» [32], **quod «indivisibile monstratur sicut privatio». Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.**

Respondeo dicendum quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis (a.1; q.84 a.7) patet. Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III «De anima» [33]. **Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes: quia cognitio confusa est prior quam distincta,**

[28] C.4 n.2 (Bk 141a32).
[29] *Element.* l.1.
[30] IX c.6 n.8 (Bk 1057a3): S.Th., l.10 lect.8 n.2089.
[31] C.4 n.3.9 (Bk 429a18; b23): S.Th., lect.7 n.677; lect.9 n.720.
[32] C.6 n.5 (Bk 430b21): S.Th., lect.11 n.757.
[33] C.6 n.3 (Bk 430b6): S.Th., lect.11 n.752.

ut dictum est (a.3).—Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra (a.3) dictum est: et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum.—Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur [34], «punctum est cuius pars non est»: et similiter ratio unius est quod sit «indivisibile», ut dicitur in X «Metaphys.» [35] Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit.

por ejemplo, el concepto de hombre, que es algo indivisible. Y lo que de este modo es indivisible se conoce, como ya hemos dicho, antes que su división en partes lógicas, e incluso antes de que el entendimiento componga o divida afirmando o negando. Y esto porque el entendimiento, en cuanto tal, entiende estas dos clases de indivisibles como su objeto propio.—El tercer modo de ser indivisible es el de lo absolutamente indivisible, como el punto o la unidad, que ni actual ni potencialmente se dividen. Y esta clase de indivisibles se conocen con posterioridad, por su carencia de división. Por eso el punto se define privativamente, diciendo que "punto es lo que no tiene partes"; e igualmente para el concepto de unidad se requiere el que sea "indivisible", como dice el Filósofo. Y la razón es porque esta clase de indivisible guarda cierta oposición con el objeto corporal, cuya esencia conoce el entendimiento primaria y directamente.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt (cf. q.84 a.1.0), sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum: quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus [36].

En cambio, si nuestro entendimiento conociese por participación de las substancias indivisibles separadas, como estimaban los platónicos, se seguiría que lo primero que deberíamos entender era este indivisible; pues, según ellos, las realidades primeras son las primeramente participadas por las cosas.

Ad primum ergo dicendum quod in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora: quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum: quia, ut ibidem dicit Philosophus, «tunc opinamur nos scire, cum principia possumus in causas resolvere».

Soluciones. 1. En el proceso de adquisición de la ciencia no siempre son los primeros los principios y los elementos, pues a veces llegamos por los efectos sensibles al conocimiento de los principios y causas inteligibles. Mas, una vez ya adquirida la ciencia, el conocimiento de los efectos depende siempre del de los principios y elementos, porque, como dice el Filósofo, "nos parece que sabemos cuando podemos resolver los efectos en sus causas".

---

[34] EUCLID., l.c. nt.3.
[35] IX c.1 n.7 (BK 1052b16) : S.TH., lect.1 n.1932.
[36] Cf. S.TH., op.15, *De angelis* c.1.

2. El punto no entra en la definición general de la línea, porque es evidente que ni en la línea infinita ni tampoco en la circular existe el punto más que en potencia. Lo que definió Euclides fué la línea recta limitada; por eso introdujo el punto en su definición, como el límite en la definición de lo limitado.—En cambio, la unidad es la medida del número; por eso entra en la definición del número por ella medido; pero no en la de lo divisible, sino más bien al contrario.

3. La semejanza o imagen por cuyo medio conocemos, es la especie de lo conocido que hay en el que conoce. Por tanto, el que una cosa sea conocida antes, no proviene de su semejanza con la naturaleza de la potencia cognoscitiva, sino de su conformidad con el objeto; de lo contrario, la vista conocería mejor el sonido que el color.

Ad secundum dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumptae: manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam: et ideo posuit punctum in definitione lineae, sicut terminum in definitione terminati.—Unitas vero est mensura numeri: et ideo ponitur in definitione numeri mensurati. Non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

Ad tertium dicendum quod similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturae ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ab obiectum: alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

INTRODUCCION A LA CUESTION 86

QUE CONOCEMOS DE LAS COSAS MATERIALES

Estudia Santo Tomás en esta cuestión, respecto del hombre, lo que ya estudió en las cuestiones 14 y 54 a propósito de Dios y de los ángeles respectivamente. La materia prima, en efecto, como pura potencia, es principio de incognoscibilidad, es un obstáculo a la inteligibilidad de las cosas, y los grados de conocimiento se toman de la separación o superación de la materia, por lo mismo que sólo se conoce *lo que es:* lo que está en acto y en tanto en cuanto está en acto. Para Dios (y proporcionalmente para los ángeles, que participan en sus conocimientos de las ideas divinas creadoras) no hay problema en definitiva, pues, siendo autor tanto de la materia como de la forma, conoce los seres materiales en todas sus dimensiones, en su estricta individualidad y contingencia, y los conoce en la suprema luz de su propia esencia creadora. El caso del hombre es distinto; nuestro intelecto entiende las cosas materiales por un conocimiento que no es intuitivo, creador, *a priori* respecto de su objeto, sino abstractivo, causado en algún modo por las cosas mismas que han actuado sobre nuestros sentidos, y es *a posteriori,* por tanto. Los seres actúan en la medida en que son acto; de la materia, pues, no podemos recibir, por una inmutación directa, una semejanza cognoscitiva adecuada que nos haga conocerla; debemos más bien, para entenderla, abstraer de ella y verla sólo a través de la forma. Ahora bien, la materia no es sólo principio de su propia incognoscibilidad, sino que oscurece cuanto toca; por eso origina un problema la singularidad material, la infinitud, la contingencia y la temporalidad: todas ellas tienen su origen y raíz en la materialidad o, al menos, en la potencialidad.

Esta cuestión no trata, pues, como de su título pudiera deducirse, del objeto directo y propio de nuestro entendimiento encarnado, sino de su objeto indirecto; sus cuatro artículos no son más que la solución a otros tantos casos en que la materialidad compromete la inteligibilidad de las cosas sensibles.

La solución es análoga para todos los casos. El singular material (a.1), que es, en cuanto tal, contingente (a.3) y temporal (a.4), sólo puede ser conocido en sí mismo por el entendimiento de una manera indirecta y *per quandam reflexionem,* volviendo la vista intelectual sobre los sentidos, que son los que perciben propiamente lo contingente y temporal como tal. Pero, en la medida en que implican alguna necesidad (al menos necesidad hipotética) o se hallan incluídos en sus causas necesarias o frecuentes, los singulares y contingentes, como los futuros, son posibles objetos de ciencia humana o, al menos, de conjetura y arte.

Por otra parte (a.2), en el mundo material no puede darse un infinito actual, y el infinito potencial, o sucesivo, no puede ser conocido por nuestro intelecto, sino por un conocimiento sucesivo, no actual ni habitual.

CUESTION 86

(In quatuor articulos divisa)

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat

De lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales

Debemos ocuparnos ahora de lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales, examinando acerca de ello los cuatro puntos siguientes:

Primero: si conoce las cosas singulares.

Segundo: si conoce las realidades infinitas.

Tercero: si conoce las contingentes.

Cuarto: si conoce las futuras.

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat singularia.

Secundo: utrum cognoscat infinita.

Tertio: utrum cognoscat contingentia.

Quarto: utrum cognoscat futura.

ARTICULO 1

Utrum intellectus noster cognoscat singularia [a]

Si nuestro entendimiento conoce las cosas singulares

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce las cosas singulares.

1. Todo el que conoce una proposición, conoce también sus términos. Pero nuestro entendimiento conoce esta proposición: "Sócrates es hombre", ya que a él le incumbe formular las proposiciones. Luego nuestro entendimiento conoce el singular que es Sócrates.

2. El entendimiento práctico dirige a la acción. Pero las acciones recaen sobre objetos singulares. Luego el entendimiento conoce lo singular.

3. Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo, que es un sujeto singular; de lo contrario, no ejecuta-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia.

1. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem. «Socrates est homo»: eius enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates.

2. Praeterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Praeterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non

---

[a] *Sent.* 2 d.3 q.3 a.3 ad 1; 4 d.50 q.1 a.3; *De verit.* q.2 a.5.6; q.10 a.5; *Cont. Gent.* 1,65; *De anima* 3 lect.8; *Q. de anima* a.20; *Quodl.* 7 q.1 a.3; *Quodl.* 12 q.8; *Op.* 29, *De princip. individ.*

haberet aliquem actum; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in I «Physic.» [1], **quod «universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum».**

Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis: intellectus autem noster, sicut supra (q.85 a.1) dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare: quia, sicut supra (q.84 a.7) dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III «De anima» [2]**. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. — Et hoc modo format hanc propositionem, «Socrates est homo». Unde patet solutio ad primum.**

Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intel-

ría acción alguna, pues las acciones son propias de los seres singulares. Luego nuestro entendimiento conoce lo singular.

4. A cuanto alcanza una facultad inferi r llega la facultad superior. Pero el sentido conoce lo singular. Luego con mayor razón el entendimiento.

Por otra parte, dice el Filósofo que "lo universal es conocido por la razón, y lo particular por los sentidos".

Respuesta. Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente las cosas materiales singulares. La razón es porque el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y, según hemos dicho, nuestro entendimiento conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Ahora bien, lo abstraído de la materia individual es universal. Por tanto, nuestro entendimiento no conoce directamente más que lo universal.

Sin embargo, indirectamente y como por una cierta reflexión, puede conocer lo singular, puesto que, según anteriormente dijimos, incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a menos de volverse a las representaciones imaginarias, en las que entiende las especies inteligibles, como enseña el Filósofo. Así, pues, directamente conoce por las especies inteligibles el universal, e indirectamente los singulares representados en las imágenes.—Y de este modo es como forma la proposición "Sócrates es hombre". De donde se desprende claramente la solución a la primera dificultad.

Soluciones. 2. La elección del objeto concreto de la operación viene a ser como la conclusión de un

[1] C.5 n.9 (BK 189a5): S.TH., lect.10 n.7; cf. *De anima* 2 c.5 n.6 (BK 417b19); S.TH., lect.12 n.375.
[2] C.7 n.5 (BK 431b2): S.TH., lect.12 n.777.

silogismo del entendimiento práctico, como dice el Filósofo. Ahora bien, de una proposición universal no puede deducirse directamente una conclusión singular a menos de interponer una proposición singular. Por consiguiente, el concepto universal del entendimiento práctico no mueve si no es mediante una percepción sensitiva particular, según se expresa el Filósofo.

3. El singular es ininteligible no en cuanto singular, sino por ser material, ya que nada es entendido sino inmaterialmente. Por tanto, si existe algún ser inmaterial singular, como es el entendimiento, nada se opone a su inteligibilidad.

4. Una facultad superior tiene toda la virtualidad de la inferior, pero de modo más elevado. De ahí que cuanto el sentido conoce material y concretamente, en qué consiste el conocimiento directo del singular, lo conozca el entendimiento de modo inmaterial y abstracto, lo que equivale a conocer el universal.

lectus practici, ut dicitur in VII «Ethic.» [3]. **Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in III «De anima»** [4].

Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.

Ad quartum dicendum quod virtus superior potest illud quod potest virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

ARTICULO 2

Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita [5]

Si nuestro entendimiento puede conocer lo infinito

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento puede conocer lo infinito.

1. Dios sobrepasa toda infinitud. Pero, como anteriormente dijimos, nuestro entendimiento puede conocer a Dios. Luego con mayor motivo puede conocer todas las demás realidades infinitas.

2. Nuestro entendimiento está facultado para conocer los géneros y las especies. Pero son infinitas las especies de algunos géneros, como

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita.

1. **Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra (q.12 a.1) dictum est. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.**

2. **Praeterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitae species, sicut numeri, proportionis et figurae. Er-**

---

[3] *De verit.* q.2 a.9; *Compend. Theol.* c.133.

[4] C.3 n.9 (Bk 1147a28): S.Th., lect.3 n.1345.

[5] C.11 n.4 (Bk 434a16): S.Th., lect.16 n.845.

go intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Praeterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu: contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Praeterea, intellectus, cum non sit virtus materiae corporalis, ut supra (q.76 a.1) dictum est, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed contra est quod dicitur in I «Physic.» [5], quod «infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum».

Respondeo dicendum quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III «Physic.» [6] Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud: quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.

Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem: alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo

las de los números, las proposiciones y las figuras. Luego nuestro entendimiento puede conocer las realidades infinitas.

3. Si un cuerpo no impidiese que otro ocupase su mismo sitio, nada se opondría a que hubiese infinitos cuerpos en el mismo lugar. Pero una especie inteligible no impide que simultáneamente haya otra en el mismo entendimiento, puesto que se tiene conocimiento habitual de muchas cosas. Luego nada impide que nuestro entendimiento tenga ciencia habitual de infinitas realidades.

4. Al no ser una facultad de la materia corporal, como ya dijimos, nuestro entendimiento parece que es una potencia infinita. Pero una potencia infinita puede alcanzar lo infinito. Luego nuestro entendimiento puede conocer las realidades infinitas.

Por otra parte, dice el Filósofo que "lo infinito, en cuanto infinito, nos es desconocido".

Respuesta. Puesto que la potencia es proporcionada a su objeto, sería preciso que el entendimiento guardase con lo infinito la misma proporción que guarda con su objeto, que es la esencia de las realidades materiales. Ahora bien, como enseña el Filósofo, en las cosas materiales no se encuentra lo infinito en acto, sino sólo en potencia, en cuanto que una sucede a otra. Por consiguiente, en nuestro entendimiento se hallará lo infinito también en potencia, por cuanto percibe una realidad después de otra, sin que nunca alcance a entender tantas que no pueda entender más.

Pero ni actual ni habitualmente puede nuestro entendimiento entender lo infinito. Actualmente no, porque su intelección actual no se extiende más que a lo que puede ser

[5] C.4 n.4 (Bk 187b7): S.Th., lect.9 n.7; cf. l.3 c.6 n.10 (Bk 207a18): S.Th., lect.11 n.6.

[6] C.6 n.2-3 (Bk 206a18-29): S.Th., lect.10 n.4-6.

conocido mediante una sola especie. Pero lo infinito no tiene una sola especie, pues en tal caso tendría razón de todo y de perfecto. Por consiguiente, no puede ser entendido más que sucesivamente, una parte después de otra, como se desprende de la definición aristotélica: Es infinito aquello que, "cualquiera que sea la cantidad que de él se tome, siempre quede algo más que tomar". Por eso no se le podría conocer en acto a no ser contando todas sus partes, lo cual es imposible.

Y por la misma razón tampoco podemos tener un conocimiento habitual de lo infinito. Pues el conocimiento habitual proviene en nosotros de la consideración actual, ya que, como dice el Filósofo, entendiendo es como llegamos a sabios. Por tanto, no podremos tener un conocimiento habitual distinto de lo infinito sin haber considerado todas las realidades infinitas, numerándolas a medida que se van sucediendo en nuestro conocimiento; lo cual es imposible. Así, pues, nuestro entendimiento no puede conocer lo infinito ni actual ni habitualmente, sino sólo en potencia, según hemos dicho.

Soluciones. 1. Según hemos dicho, a Dios se le llama infinito en cuanto que es forma que no está limitada por materia alguna, mientras que en las cosas materiales se llama infinito a lo que no tiene límites que provengan de una forma. Y como la forma es conocida por sí misma, mientras que la materia sin forma es incognoscible, síguese que lo infinito material es en sí mismo desconocido, y, por el contrario, el infinito formal, que es Dios, es conocido por sí mismo, aunque para nosotros nos sea desconocido a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, cuya aptitud natural, en el presente estado de vida, se ordena al conocimiento de las realidades

non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex eius definitione patet in III «Physic.»[1] est enim infinitum «cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere». Et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur: quod est impossibile.

Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione: intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in II «Ethic.»[2] Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem: quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (q.7 a.1) dictum est, Deus dicitur infinitus sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam: in rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolle-

[1] C.6 n.8 (Bk 207a7) : S.Th., lect.11 n.2.
[2] C.1 n.4 (Bk 1103a33) : S.Th., lect.1 n.250.

tur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

materiales. Por eso, en la vida presente no podemos conocer a Dios más que a través de sus efectos materiales. Pero en la futura, desaparecida la debilidad de nuestro entendimiento por la elevación gloriosa, podremos ver al mismo Dios en su esencia, aunque sin comprenderlo perfectamente.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus. Et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

2. Nuestro entendimiento está naturalmente ordenado al conocimiento de las especies abstrayéndolas de las imágenes. Por tanto, ni actual ni habitualmente puede conocer las especies de los números o las figuras que no haya imaginado, a no ser en general y en los principios universales; lo que equivale a conocer en potencia y de modo confuso.

Ad tertium dicendum quod, si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive: quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro.

3. Si dos o más cuerpos ocupasen un mismo lugar, no sería preciso que entrasen en él sucesivamente, de modo que la misma sucesión con que entrasen sirviese para enumerar los objetos allí situados. Pero las especies inteligibles entran sucesivamente en nuestro entendimiento, puesto que no entiende en acto muchas cosas simultáneamente. Por tanto, es preciso que las especies en él existentes sean limitadas y no infinitas.

Ad quartum dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtuto, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

4. De igual modo que nuestro entendimiento es virtualmente infinito, de ese mismo modo conoce lo infinito. Su virtualidad es infinita, por cuanto no está limitada por la materia corporal; y conoce el universal, que, por ser abstraído de la materia individual, no se limita a ningún individuo, sino que, de suyo, se extiende a individuos infinitos.

ARTICULO 3

Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium [8]

Si nuestro entendimiento conoce las cosas contingentes

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento no conoce las cosas contingentes.

1. Dice el Filósofo que el entendimiento, la sabiduría y la ciencia no versan sobre lo contingente, sino sobre lo necesario.

2. Asimismo dice que "las cosas que a veces son y a veces no son, se miden por el tiempo". Ahora bien, el entendimiento abstrae del tiempo, como también de las demás condiciones materiales. Y como lo propio de las realidades contingentes consiste en que a veces son y a veces no son, parece, por consiguiente, que el entendimiento no las conoce.

Por otra parte, todas las ciencias están en el entendimiento. Pero hay ciencias cuyo objeto son las cosas contingentes, como las ciencias morales, que se ocupan de los actos humanos sujetos al libre albedrío, y también las naturales en la parte en que tratan de los seres susceptibles de generación y corrupción. Luego el entendimiento conoce los seres contingentes.

Respuesta. Los seres contingentes pueden ser considerados de dos maneras. Una, en cuanto contingentes; otra, en cuanto que en ellos se encuentra cierta necesidad, puesto que no hay ser tan contingente que no tenga en sí algo de necesario. Por ejemplo, el hecho de que Sócrates corra es en sí mismo contingente; pero la relación de la carrera al movimiento es necesaria, pues, si Sócrates corre, es necesario que se mueva.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium.

1. Quia, ut dicitur in VI «Ethic.» [9], intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.

2. Praeterea, sicut dicitur in IV «Physic.» [10], «ea quae quandoque sunt et quandoque non sunt, tempore mensurantur». Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiae. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quaedam scientiae sunt de contingentibus: sicut scientiae morales, quae sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio; et etiam scientiae naturales, quantum ad partem quae tractant de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

---

[8] *De verit.* q.15 a.2 ad 3; *Ethic.* 6 lect.1.

[9] C.6 n.1 (Bk 1040b31): S.Th., lect.5 n.1175.

[10] C.12 n.13 (Bk 221b29): S.Th., lect.20 n.12.

Est autem unumquodquo contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium: ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra (a.1) quod per se et directe intellectus est universalium; sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra (a.1) dictum est. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu: rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.

Ahora bien, las realidades contingentes lo son por parte de la materia, puesto que contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia radica en la materia. La necesidad, en cambio, está implicada en el concepto mismo de forma, por cuanto lo que es consecuencia de la forma se posee necesariamente. Mas la materia es el principio de individuación, mientras que la universalidad se obtiene *abstrayendo* la *forma* de la materia particular. Pero ya hemos dicho que el objeto directo y necesario del entendimiento es lo universal, y el de los sentidos lo singular, que indirectamente es también de algún modo objeto del entendimiento. Así, pues, las realidades contingentes, en cuanto contingentes, son conocidas directamente por los sentidos e indirectamente por el entendimiento; en cambio, las nociones universales y necesarias de esas mismas realidades contingentes sólo el entendimiento las conoce.

Por consiguiente, si se consideran las razones universales de las cosas que pueden ser objeto de ciencia, todas las ciencias tienen por objeto lo necesario. Pero, si se consideran las cosas en sí mismas, unas ciencias tienen por objeto lo necesario, y otras lo contingente.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Soluciones. Y de este modo quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 4

Utrum intellectus noster cognoscat futura [a]

Si nuestro entendimiento conoce las cosas futuras

Ad quartum sic procedi̇tur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura.

1. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles,

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce las cosas futuras.

1. Nuestro entendimiento conoce *por especies* inteligibles, que, por

[a] Supra q.57 a.3; 2-2 q.95 a.1; q.172 a.1; *Sent.* 1 d.38 a.5 ad 2; 2 d.7 q.2 a.2; *De verit.* q.8 a.12; *In Is.* 3; *Cont. Gent.* 3,154; *De malo* q.16 a.7; *Compend. Theol.* c.133.134.

abstraer del tiempo y del espacio, pertenecen indiferentes a toda temporalidad. Pero puede conocer las cosas presentes. Luego también las futuras.

2. El hombre puede conocer algunas cosas futuras cuando está enajenado de los sentidos, como se observa en los que sueñan y en los que deliran. Pero, cuando se está privado de los sentidos, es cuando el entendimiento desarrolla más actividad. Luego, en cuanto está de su parte, el entendimiento puede conocer las cosas futuras.

3. El conocimiento intelectivo del hombre es más eficaz que el conocimiento de cualquier animal. Pero hay animales que conocen algunas cosas futuras, como las cornejas, que anuncian la lluvia futura con frecuentes graznidos. Luego con mucha mayor razón puede el entendimiento humano conocer las cosas futuras.

Por otra parte, se dice en el Eclesiastés: "Grande es la aflicción del hombre, que ignora lo pasado y por ningún mensajero puede conocer lo futuro."

Respuesta. Acerca del conocimiento de las cosas futuras debemos establecer la misma distinción que acerca del conocimiento de las contingentes. En efecto, las cosas futuras, consideradas con relación al tiempo, son singulares, las cuales, según hemos dicho, no las conoce el entendimiento humano a no ser por reflexión. Sus razones, en cambio, pueden ser universales y perceptibles por el entendimiento, como también pueden ser objeto de ciencia.

No obstante, hablando en general del conocimiento de las cosas futuras, debemos afirmar que pueden ser conocidas de dos maneras: una, en sí mismas; otra, en sus causas. Las cosas futuras no pueden ser conocidas en sí mismas más que por Dios, al cual están presentes aun cuando en el curso temporal de las cosas

quae abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Praeterea, homo quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Praeterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecumque brutorum animalium. Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt quaedam futura; sicut corniculae frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 8,6-7: «Multa hominis afflictio, qui ignorat praeterita, et futura nullo potest sciro nuntio».

Respondeo dicendum quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium (cf. a.3). Nam ipsa futura ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quae intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, ut supra (a.1) dictum est. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles: et de eis etiam possunt esse scientiae.

Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, inquantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra (q.14 a.13) dictum

est eum de Dei scientia agerctur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis provenìant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

son todavía futuras, ya que su eterna mirada abarca simultáneamente todo el transcurso del tiempo, según hemos dicho al tratar de la ciencia de Dios.—Pero, en cuanto están en sus causas, podemos también conocerlas nosotros. Y si están en ellas de modo que hayan de producirse necesariamente, las conoceremos con certeza científica, como el astrónomo conoce con antelación la venida de un eclipse. Y si están en sus causas de modo que en la mayoría de los casos habrán de producirse, podemos conocerlas por conjeturas, más o menos ciertas según la mayor o menor tendencia de la causa a producir sus efectos.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de cognitione quae fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

Soluciones. 1, La razón aducida se refiere al conocimiento que se funda en las razones universales de las causas, a través de las cuales es posible conocer las cosas futuras según el modo de relación que el efecto tiene con su causa.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII «Confess.» [11], **anima habet quandam vim sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere: et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiae futurorum.—Et haec quidem opinio rationabilis esset, si ponoremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt** [12]**: quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognoscit.**

Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animae quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corpora-

2. Según San Agustín, el alma tiene un cierto poder de adivinación, que le hace naturalmente capaz de conocer las cosas futuras. Por eso, cuando se substrae a la acción de los sentidos corporales y de algún modo se concentra en sí misma, participa del conocimiento de lo futuro.—Esta opinión sería admisible si aceptáramos la opinión platónica de que el alma conoce las cosas por participación de las ideas eternas; pues en este caso el alma conocería en virtud de su naturaleza las causas universales de todos los efectos, y sería el cuerpo quien se lo impidiese.

Pero, no siendo éste el modo natural de conocer nuestro entendimiento, que más bien inicia su intelección en los sentidos, no se aviene con la naturaleza del alma el que conozca las cosas futuras cuando está enajenada de los sentidos sino se debe más bien al influjo de ciertas causas superiores espirituales o

[11] *De Gen. ad litt.* l.12 c.13: ML 34,464.
[12] Vide *Civit.* l.6 c.19

corporales. A causas espirituales se debe, por ejemplo, el que Dios, por ministerio de los ángeles, ilumine al entendimiento humano y asocie las imágenes en orden al conocimiento de cualquier cosa futura; o también la conmoción que por influjo del demonio se opera en la fantasía, encaminada a presagiar ciertos hechos futuros que, como en otra parte hemos indicado, conocen los demonios. Y ocurre que el alma humana se halla mejor dispuesta para recibir esta clase de influencias de las causas espirituales cuando está desligada de los sentidos, por aproximarse más en ese estado a las substancias espirituales y hallarse más libre de las inquietudes exteriores.—Y esto mismo tiene lugar por influjo de causas corporales superiores. Pues no cabe duda que los cuerpos superiores influyen sobre los inferiores. Por eso, ejerciendo las facultades sensitivas su actividad mediante órganos corporales, es natural que la fantasía sea afectada en alguna manera por la acción de los cuerpos celestes; y como éstos son causa de muchos sucesos futuros, de ahí el que se formen en la imaginación ciertos indicios de acontecimientos futuros. Y estos indicios son percibidos mejor de noche y por los que duermen que de día y por los que vigilan, porque, como dice el Filósofo, "las impresiones que nos llegan de día, fácilmente se desvanecen, mientras que de noche el aire está menos agitado, por ser las noches más silenciosas. Y se sienten estas impresiones en el cuerpo a favor del sueño, porque los pequeños movimientos interiores son percibidos mejor por los que duermen que por los despiertos. Y son estos movimientos los que producen las representaciones imaginarias mediante las cuales se prevé lo futuro".

3. Los animales no tienen ninguna facultad superior a la fantasía, que ordene sus representaciones imagi-

llum. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura quae daemones cognoscunt, ut supra (q.57 a.3) dictum est. Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur: quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus.—Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione caelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus: quia, ut dicitur in libro «De somn. et vigil.»[13], «quae deferuntur de die, dissolvuntur magis; plus est enim sine turbatione aër noctis, eo quod silentiores sunt noctes. Et in corpore faciunt sensum propter somnum: quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura».

Ad tertium dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet

[13] *De divinat.* c.2 (BK 464a12); S.TH., lect.2.

phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit, in libro «De somn. et vigil.» (l.c.), quod «quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes: nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur».

narias, como tienen los hombres la razón. Por eso, la fantasía de los animales obedece totalmente al influjo de los astros. A causa de lo cual, por los movimientos de los animales pueden conocerse mejor que por los de los hombres, que se rigen por la razón, ciertos acontecimientos futuros, como las lluvias y cosas semejantes. De ahí que el mismo Aristóteles afirme que "sujetos ignorantísimos sean los que mejor prevén: porque, como su inteligencia no está afectada por ningún cuidado, sino se halla como desierta y vacía de todo, se deja conducir enteramente a merced de lo que la mueve".

COMO SE CONOCE A SI MISMA EL ALMA

Hasta aquí ha estudiado Santo Tomás el origen, objeto y modo del conocimiento intelectual directo que el hombre puede alcanzar de su objeto propio y especificativo: las realidades corporales. Ahora comienza el estudio de las propias realidades anímicas, que puede descubrir el hombre gracias al precioso instrumento de la reflexión. La reflexión no es la actividad primera de nuestra inteligencia: sigue y supone la intelección directa, y sólo actualizado el entendimiento por el objeto propio puede darse, sin nueva especificación antecedente, un conocimiento reflejo del verbo mental en que termina la intelección del acto mismo de intelección, del hábito correspondiente de la potencia intelectiva y del alma, principio *quod* de esta serie de actividades y términos. Afirmado este principio en el artículo 2 de la cuestión 85 y estudiado allí lo relativo a la especie expresa o *verbum mentis*, aquí no le queda más que tratar de los otros términos posibles del movimiento reflexivo. Lo hace considerando en primer lugar los principios mismos del acto por los que venimos en conocimiento del objeto: tanto remotos (esencia del alma y hábitos) como próximo (la propia intelección), y después las potencias de cuyos actos es principio especificativo (voluntad).

Las fuentes doctrinales en que se ha inspirado el santo Doctor para construir su teoría de la reflexión son en parte peripatéticas y en parte platónicas. El marco general de la gnoseología tomista es indudablemente aristotélico, y las primeras indicaciones sobre la reflexión giran en torno al problema del sentido común y de la conciencia sensorial, a través de la exégesis de Avicena sobre todo. La materialidad del sentido, que hace imposible la conciencia plena de su acto propio, revela ya algo, como en negativo, de lo que ha de ser la reflexión de las potencias espirituales. Pero los aportes directos sobre la *reflexibilidad* («sit venia verbo») del espíritu proceden por una línea platónica de San Agustín y del autor del *Liber de causis*, el neoplatónico Proclo [1].

Santo Tomás ha ampliado insospechadamente el alcance y aplicaciones sistemáticas de los principios de tan diversas fuentes extraídos. Reconoce en principio como un hecho, que justifica después racionalmente, el que toda potencia superior conozca el acto de la inferior en cuanto ésta le proporciona el determinante cognoscitivo a la superior, quien, al conocer, retorna sobre su objeto [2]. De aquí un primer sentido y una primera operación reflexiva: la del sentido común respecto de los sentidos externos. Pero se trata aquí de una

---

[1] Cf. Werner, O. P., *Etude sur la «reflexio»*: Mélang. Mandonnet (París, Vrin, 1930) t. 1 p. 285-325.

[2] Cf. *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3.

reflexión imperfecta, que más bien deberíamos llamar refracción, por lo mismo que no se alcanza a sí misma como término de su acto.

La reflexión propiamente dicha supone un retorno sobre sí, una autotransparencia, una conciencia perfecta del propio acto. En este sentido estricto sólo el intelecto es capaz de esta reflexión. Es el privilegio del espíritu. Una torsión completa sobre sí es también posible a la voluntad en cuanto que puede querer su propio querer. Pero la voluntad es potencia ciega que ha de ser dirigida por el intelecto, y su inmanencia es menor que la de éste [2].

El sumo analogado de la reflexión es, pues, el conocimiento intelectual del propio acto de intelección de sí. Pero, como a este acto concurren diversas concausas y tiene un fruto inmanente (el *verbum mentis)* y es principio de otras actividades vitales (las imperadas a las otras potencias), de ahí que la reflexión pueda detenerse en cada una de las etapas que han dado por resultado la intelección del objeto o de los efectos de esta intelección. Principios de la intelección son, remotamente, la esencia del alma como principio *quod* y el fantasma como término *a quo,* y próximamente, la potencia intelectiva, el hábito, el acto mismo de intelección y el verbo mental y el fantasma como término *ad quem* de la *conversio.* Consecuencias y efectos regulados por la intelección del objeto son los actos de la voluntad y de las facultades inferiores a las que impera la razón.

La reflexión sobre los principios del acto supone una vuelta total sobre sí para recorrer, en sentido inverso, las etapas cumplidas por la intelección de una manera inconsciente y simultánea en la vía *a rebus ad animam.* La reflexión sobre aquello de que la intelección es principio *(via ab anima ad res)* supone sólo una torsión, o inflexión, sobre el término *ad quem* a que tiende la propia orden o imperio, orden que no se cumple sino por intermedio del apetito y de la cogitativa, lo cual implica tan sólo una reflexión impropia [4].

En uno y otro caso, la reflexión puede hacerse *in universali,* con intención científica y por un proceso comparativo, donde han de entrar en juego los principios científicos y las percepciones sensibles, para descubrir las leyes que dominan el psiquismo: «diligens et subtiles inquisitio», por la que se investiga la naturaleza del acto, de la idea, del entendimiento y del espíritu, así como las intenciones lógicas y el problema crítico general; o puede también cumplirse *in particulari,* por vía de experiencia, ante la presencia actual de la actividad intelectiva y del alma a sí misma. La primera tiene por término un conocimiento quidditativo y supone un discurso formal propio que opera por conceptos reflejos y análogos. La segunda es un conocimiento existencial, intuitivo y paraconceptual [5].

La *conversio ad phantasmata,* necesaria para el conocimiento del singular material, es un tipo de reflexión imperfecta (el *regard dévié* de que habla Webert) y particular o experimental, no quidditativa o universal ni perfecta. Por eso alcanza al singular en el fantasma considerado como imagen, y lo alcanza, además, como operable o dirigible por la razón (cf. *Introducción general,* p. 107 ss.).

---

[2] Cf. 1 q.16 a.1.

[4] *De verit.* q.10 a.5. Aunque hablemos aquí del imperio, no nos referimos tan sólo a la actividad práctica, agible o factible; los sentidos también deben ser instrumentalizados e imperados por el intelecto en la última resolución material de los juicios al sentido. Cf. *In Boet. «De Trin.»* 2 q.2 a.2 a.2.

[5] Cf. *De verit.* q.10 a.8.9; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2,46; *De malo* q.16 a.3 ad 7.

El conocimiento de la voluntad, que puede cumplirse también con intención científica y mediante conceptos reflejos universales y análogos, es objeto de intuición o experiencia refleja en cada uno de los actos cognoscitivos que preceden a los volitivos en la serie de los doce que integran el acto humano perfecto o completo. Notemos, sin embargo, que siendo *quoad exercitium* la voluntad principio de la intelección, ésta puede captar la moción precedente voluntaria no como determinada por ella («sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati», dice en el ad 3 del a.4), sino *per redundantiam* o *ex inclinatione* [6], con un conocimiento existencial y paraconceptual.

El fundamento metafísico de la reflexión es la inmaterialidad. La materia, por su función radical de extraponer las partes fundando la extensión y la multiplicidad, hace en la misma medida imposible el retorno a sí y la autotransparencia. La superación de la materialidad supone la posibilidad de recibir una actualización sin perder la propia, coincidir en la inmanencia de un acto un cognoscente y un conocido. La primera reflexión incoada es, por tanto, el primer grado de inmanencia cognoscitiva. En la medida en que el cognoscente *es* lo conocido, en esa medida se conoce a sí mismo. Bajo este aspecto, pues, la primera inmanencia y la primera reflexión incoada se dan ya en el sentido externo, que conoce y es verdadero, pero no conoce que conoce ni que es verdadero.

Los sentidos internos, por lo mismo que no son directamente inmutados por el sensible, sino por el sentido en acto, disfrutan de una inmanencia, de una inmaterialidad mayor, y por eso pueden conocer los actos de los sentidos inferiores. Pero son aún materiales y no pueden conocerse a sí mismos ni conocer su verdad, aunque conocen verdaderamente la cosa con más plenitud e independencia: se libran del *hic et nunc* del objeto motivo o estímulo externo, pero no del *hic et nunc* del sujeto y de su modo material de conocer.

Sólo en la intelección se da la liberación total de la materia y la inmanencia perfecta, y sólo ella puede replegarse enteramente sobre sí misma y hacerse objeto y término de su propio conocimiento. La posibilidad de reflexión de la inteligencia supone la perfecta subsistencia del correspondiente principio *quod* o sujeto de inhesión, el espíritu o mente que entiende mediante ella.

Todavía dentro de las inteligencias cabe una jerarquía: nuestra reflexión, nuestro conocimiento actual de nosotros mismos, es una operación secundaria, que no se cumple sino previa la actualización de nuestro entendimiento por su objeto propio: la semejanza inmaterial de una realidad material. Los ángeles, en cambio, se conocen actualmente a sí mismos por sí mismos, por su propia esencia en funciones de especie impresa inteligible, aunque en ellos sea realmente distinta la esencia y la intelección. En Dios, finalmente, la inmanencia, la inmaterialidad y la reflexión son absolutas en la simplicidad omnímoda de su ser, donde se identifican esencia y existencia con su propia intelección y amor de sí; de ahí lo profundo de la definición aristotélica de Dios: «*pensamiento que se piensa a sí mismo*».

---

[6] «Alio modo, anima reflectitur supra actus suos cognoscendo illos actus esse... Sed actus voluntatis percipit *per redundantiam* motus voluntatis in intellectu, ex hoc quod colligantur in una essentia animae, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo quia volo» (*In Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3).

Por lo demás, los dos primeros artículos son una síntesis de lo que, con más extensión y lujo de objeciones y respuestas, trató ya en la cuestión 10 *De veritate* (a.8 y 9). La doctrina es esencialmente la misma. Ni se debe deducir del silencio que aquí guarda Santo Tomás respecto del conocimiento habitual del alma por sí misma que haya sido abandonado por el santo Doctor. No hay tal. La prueba está en el paladino reconocimiento que de ese conocimiento habitual hará en esta primera parte de la *Summa* pocas cuestiones más adelante: «Anima *semper intelligit* et amat se, non actualiter, sed *habitualiter*» [1].

CUESTION 87

(In quatuor articulos divisa)

Quomodo anima intellectiva seipsam, et ea quae sunt in ipsa, cognoscat

De cómo el alma intelectiva se conoce a sí misma y a lo que en ella existe

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat seipsam per suam essentiam.

Secundo: quomodo cognoscat habitus in se existentes.

Tertio: quomodo intellectus cognoscat proprium actum.

Quarto: quomodo cognoscat actum voluntatis.

Debemos ahora considerar cómo el alma se conoce a sí misma y a cuanto en ella existe; sobre lo cual han de tratarse cuatro problemas.

Primero: si se conoce a sí misma por su esencia.

Segundo: cómo conoce los hábitos que existen en ella.

Tercero: cómo el entendimiento conoce su propio acto.

Cuarto: cómo conoce el acto de la voluntad.

ARTICULO 1

Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam [a]

Si el alma intelectiva se conoce a sí misma por su propia esencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

Dificultades. Parece que, en efecto, el alma se conoce por su propia esencia.

---

[a] Supra q.14 a.2 ad 3; *De verit.* q.8 a.6; q.10 a.8; *Cont. Gent.* 2,75; 3,46; *De anima* 2 lect.6; 3 lect.9; *Q. de anima* a.16 ad 8.

[1] 1 q.93 a.7 ad 4.

1. Dice San Agustín que "la mente se conoce a sí misma por sí misma, puesto que es incorpórea".

2. El ángel y el alma humana pertenecen al género común de la substancia intelectual. Entendiéndose, pues, el ángel a sí mismo por su propia esencia, también lo hará el alma humana.

3. Escribe Aristóteles que "en los seres inmateriales se identifican el entendimiento y lo entendido". Ahora bien, la mente humana no tiene materia, pues, como dejamos dicho, no es acto de ningún cuerpo; en ella, por consiguiente, es lo mismo el entendimiento y lo entendido, y, por tanto, se conoce por su misma esencia.

Por otra parte, afirma también Aristóteles que "el entendimiento se conoce a sí mismo igual que a las restantes cosas"; y como a éstas no las entiende por sus esencias, sino por sus imágenes, tampoco a sí mismo se conocerá por su propia esencia.

Respuesta. Dice el Filósofo que las cosas son cognoscibles en cuanto están en acto y no en cuanto están en potencia. Así, pues, una cosa tiene tanto de ser y de verdad, objeto del conocimiento, cuanta es su actualidad. Esto se evidencia sobre todo en las cosas sensibles: la vista no capta lo coloreado en potencia, sino lo que está en acto. Es igualmente claro respecto del entendimiento en cuanto ordenado al conocimiento de las cosas materiales, que sólo conoce actualizadas, por lo cual es incognoscible la materia prima, a no ser, como advierte Aristóteles, por su relación a la forma. En las substancias inmateriales ocurre también que son inteligibles por su

1. Dicit enim Augustinus, IX «De Trin.» [1], **quod «mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea».**

2. Praeterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Praeterea, «in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur», ut dicitur III «De anima» [2]**. Sed mens humana est sine materia:** *non enim est actus corporis alicuius, ut supra (q.76 a.1) dictum est.* **Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.**

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» (ibid.) quod «intellectus intelligit seipsum sicut et alia». Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX «Metaphys.» [3]**;** *sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est.* **Et hoc quidem manifesto apparet in rebus sensibilibus: non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu: et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I «Physic.»** [4] **Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad**

---

[1] C.3: ML 42,963.
[2] C.4 n.12 (BK 430a3): S.TH., lect.9 n.724.
[3] VIII c.9 n.6 (BK 1051a29): S.TH., l.9 lect.10 n.1888.
[4] C.7 n.16 (BK 191a8): S.TH., lect.13 n.0.

hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.

Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. — Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam: etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. — Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium: unde «possibilis» nominatur [5]. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum: quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum, secundum eos.

Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt (cf. q.80 a.4 ad 2), per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra (q.84 a.7) dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligi-

propia esencia en la medida en que les compete por esencia existir en acto.

La esencia divina, acto puro y perfecto, es, en consecuencia, absoluta y perfectamente inteligible en sí misma; por eso, Dios entiende por su propia esencia no sólo a sí mismo, sino también todas las cosas.— En cambio, la esencia angélica, si bien como acto, pertenece al género de los seres inteligibles, no es, sin embargo, acto puro y completo, y, por tanto, su capacidad de entender no termina en el conocimiento de la propia esencia; y así, aunque se entiende por su esencia, no conoce todas las cosas por ella, sino que las cosas distintas de él las conoce por sus imágenes.—El entendimiento humano está, con respecto a los seres inteligibles, en pura potencia, como la materia prima en relación a las cosas sensibles, y por eso se le llama "posible". Considerado, pues, en su esencia, es sólo una capacidad de entender, teniendo por ello, de suyo, el poder de entender, mas no el de ser entendido mientras no se constituya en acto. Esta es la causa por la que los mismos platónicos supusieron que el orden de los seres inteligibles es superior al de los entendimientos, porque el entendimiento no entiende más que por participación de lo inteligible, y lo que participa es, según ellos, inferior a lo participado.

Si el entendimiento se actualizara participando las formas inteligibles separadas, según la opinión platónica, por esa misma participación de las cosas incorpóreas se entendería a sí mismo el entendimiento humano. Mas como lo natural a él, según el estado de la vida presente, es conocer lo material y sensible, según antes hemos dicho, síguese que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimien-

[5] Cf. ARISTOT., *De anima* 3 c.4 n.3 (BK 429a22): S.TH., lect.7 n.677.

to agente, que es el acto de las especies inteligibles y, mediante ellas, del entendimiento posible. Nuestro entendimiento se conoce, pues, a sí mismo, no por su esencia, sino por su acto.

Y este conocimiento puede ser doble: particular, cuando, por ejemplo, Sócrates o Platón se dan cuenta de que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que entienden; universal, cuando investigamos la naturaleza de la mente humana partiendo de los actos del entendimiento. Pero, en definitiva, el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma se deben a la iluminación de nuestro entendimiento por la Verdad divina, en la cual están contenidas las razones de todo, como ya se explicó. En este sentido dice San Agustín: "Por la incorruptible verdad que contemplamos, sabemos con toda la perfección de que somos capaces, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser según las razones eternas".—Hay, no obstante, diferencia entre estos dos tipos de conocimiento: para obtener el primero, basta la misma presencia del alma, principio del acto por el cual se conoce a sí misma, y por ello se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia. Para adquirir, en cambio, la segunda clase de conocimiento, no basta su presencia, sino que se requiere una ardua y sutil investigación. Ello explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y muchos también se hayan engañado respecto a ella. Por eso dice San Agustín refiriéndose a esta investigación: "No se busque el alma a sí misma como a algo ausente, sino que procure discernirse como algo presente": es decir, conocer su diferencia de las demás cosas, lo cual es conocer su esencia y naturaleza.

bilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra (q.84 a.5) dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX «De Trin.» [6]: **«Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat».—Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X «De Trin.»** [7], **de tali inquisitione mentis: «Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere», idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.**

---

[6] C.6: ML 42,966.
[7] C.9: ML 42,980.

Ad primum ergo dicendum quod mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum: ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod «in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur», ac si diceretur quod «in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur»: per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia (cf. q.55 a.1 ad 2). Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens:

Soluciones. 1. La mente se conoce por sí misma, puesto que al fin llega a conocerse, aunque por sus actos; es ella misma la que se conoce porque se ama a sí misma, como se añade en el texto citado. Pero una cosa puede ser conocida por sí misma de dos maneras: bien porque no se llegue a ella a través del conocimiento de ninguna otra, como ocurre en los primeros principios; bien porque su conocimiento no es indirecto; así, el color es visible por sí mismo, mientras que la substancia sólo indirectamente.

2. La esencia del ángel, como sus actos, pertenecen al género de los objetos inteligibles, y por eso es, a la vez, entendimiento y objeto entendido, lo que le permite conocerse por su propia esencia. No así el entendimiento humano, que o bien está en pura potencia respecto de los seres inteligibles, como el entendimiento posible, o bien es el acto de las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, como el entendimiento agente.

3. El texto aristotélico es universalmente válido para todo entendimiento, porque, así como lo sentido en acto es lo sensible a causa de la semejanza del objeto que es forma del sentido en acto, así el entendimiento en acto es lo actualmente entendido, por la semejanza del objeto conocido, que es forma del entendimiento actualizado. Por eso, el entendimiento humano, que se actualiza por la especie inteligible del objeto entendido, por esa misma especie, como forma suya, es entendido. Decir, pues, que "en los seres inmateriales es lo mismo el entendimiento y lo entendido", equivale a decir: "en los objetos entendidos en acto se identifican el entendimiento y lo entendido", puesto que una cosa es entendida en acto precisamente por existir sin materia. Pero cabe en esto una distinción entre las esencias que existen sin materia, como las substancias separadas que llama-

mos ángeles, cada una de las cuales es a la vez conocida y cognoscente, y algunas cosas en las que no existen sin materia las esencias, sino sólo las semejanzas abstraídas de ellas. Por eso dice Averroes que el texto aducido sólo tiene aplicación a las substancias separadas, porque en ellas se cumple de alguna manera lo que no se cumple en las demás, según acabamos de explicar.

sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III «De anima» (comm.15), quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis: verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est (ad 2).

ARTICULO 2

Utrum intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum [a]

Si nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por sus mismas esencias

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por sus mismas esencias.

1. "No vemos la fe en el corazón del creyente, dice San Agustín, como vemos el alma de otro hombre por los movimientos del cuerpo; sin embargo, la demuestra una ciencia certísima y la proclama la conciencia". Lo mismo es aplicable a los demás hábitos del alma, los cuales, por consiguiente, no se conocen por sus actos, sino por sí mismos.

2. Conocemos las cosas materiales exteriores al alma por la presencia de sus imágenes en ella, y por esto se dice que se las conoce por sus representaciones. Los hábitos del alma están presentes en ella por su esencia; luego por su esencia se conocen.

3. "Lo que una cosa es por causa de otra, lo es esa otra con mayor razón". Pero el alma conoce las demás cosas por medio de hábitos y especies inteligibles; luego con mayor motivo conocerá estas cosas por sí mismas.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum.

1. Dicit enim Augustinus, XIII «De Trin.» [b]: «Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia». Et eadem ratio est de aliis habitibus animae. Ergo habitus animae non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Praeterea, res materiales, quae sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt praesentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animae praesentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Praeterea, «propter quod unumquodque tale, et illud magis» [c]. Sed res aliae cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

---

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.2; *De verit.* q.10 a.9; *Quodl.* 8 q.2 a.2.

[b] C.1: ML 42,1014.

[c] ARISTOT., *Poster.* 1 c.2 n.15 (BK 72a29): S.TH., lect.6.

Sed contra, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed sicut dicitur in II «De anima» [10], «priores potentiis, secundum rationem, actus et operationes sunt». Ergo eadem ratione sunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.

Por otra parte, los hábitos, lo mismo que las potencias, son principios de los actos, y dice Aristóteles que "los actos y las operaciones son en nuestro conocimiento anteriores a las potencias"; por la misma razón, *también a los hábitos*. Estos, pues, nos son conocidos, lo mismo que las potencias, mediante los actos.

Respondeo dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est (a.1) quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur: sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus: quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra (a.1) dictum est de mente.

Respondeo El hábito viene a ser un término medio entre la pura potencia y el acto puro. Ahora bien, puesto que nada se conoce sino en cuanto está en acto, como antes hemos establecido, ya que el hábito carece de la actualidad perfecta, no posee tampoco la perfecta cognoscibilidad por sí mismo, necesitando ser conocido mediante su acto, bien porque uno se dé cuenta de que posee un determinado hábito por el hecho de advertir en sí acciones propias de dicho hábito, bien porque, partiendo del estudio de los actos, investigue la naturaleza y esencia del hábito. El primero de estos conocimientos se adquiere por la misma presencia del hábito, puesto que ella sola produce el acto que inmediatamente lo testifica. El segundo se obtiene mediante una cuidadosa investigación, lo mismo que antes se dijo de la mente.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.

Soluciones. 1. Aunque la fe no se revele en los movimientos del cuerpo, quien la posee la percibe por el acto interno de la mente, pues nadie sabe que tiene fe más que porque se percata de que cree.

Ad secundum dicendum quod habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis, ut supra [11] dictum est); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.

2. Los hábitos están presentes al entendimiento no como objetos suyos (pues ya hemos dicho que su objeto, en el actual estado de vida, es la naturaleza de la cosa material), sino como medios por los que entiende.

[10] C.4 n.1 (BK 415a16): S.TH., lect.6 n.304.
[11] Q.84 a.7; q.85 a.8; q.86 a.2.

3. El aforismo "lo que una cosa es por causa de otra lo es esa otra con mayor razón", es verdadero referido a las cosas que pertenecen al mismo orden, por ejemplo, a causas de un mismo género; y así, al decir que la salud es deseable por la vida, se infiere que ésta lo es mas que aquélla. En cambio, si se aplica a cosas de distinto orden, no es admisible: si, por ejemplo, se dice que la salud es de desear por razón de la medicina, no se deduce que ésta sea más apetecible, porque la salud pertenece al orden de los fines, y la medicina al de las causas eficientes. Fijándonos, pues, en dos objetos por sí mismos cognoscibles, será más conocido aquel por el que se conozca el otro, como lo son más los principios que las conclusiones. Pero el hábito, en cuanto tal, no pertenece al orden de los objetos ni es causa del conocimiento de cosa alguna, a la manera de un objeto conocido, sino a la manera de una disposición o forma mediante la cual el sujeto conoce. Por tanto, la razón aducida no es concluyente.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur: «Propter quod unumquodque, et illud magis», veritatem habet, si intelligatur in his quae sunt unius ordinis, puta in uno genere causae: puta si dicatur quod sanitas est propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quae sunt diversorum ordinum, non habet veritatem: ut si dicatur quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit: et ideo ratio non sequitur.

ARTICULO 3

Utrum intellectus cognoscat proprium actum *

Si el entendimiento conoce su propio acto

Dificultades. Parece que el entendimiento no conoce su propio acto.

1. Lo que propiamente conoce una facultad cognoscitiva es su objeto. Siendo el acto distinto del objeto, el entendimiento no conoce su propio acto.

2. Todo cuanto es conocido, lo es mediante algún acto. Si el entendimiento conoce, pues, su acto, será en virtud de otro acto, y éste en virtud de otro, procediendo así hasta el infinito, lo cual parece imposible.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum.

1. Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitivae virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Praeterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum; et itorum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum: quod videtur impossibile

* *Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3; *De verit.* q.10 a.9; *Cont. Gent.* 2,75; *De anima* 2 lect.6

3. Praeterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro «De anima» [12]. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [13]: «Intelligo me intelligere».

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1.2) dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio: non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX «Metaphys.» [14] Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam: quia sua essentia est suum intelligere. — Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra (q.79 a.1) dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit: quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae: simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. — Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis

3. Hay igual proporción entre los sentidos y sus actos que entre el entendimiento y los suyos. Pero, según Aristóteles, el sentido propio no siente su acto, sino que esto es función del sentido común. Por lo mismo, tampoco el entendimiento entenderá el suyo.

Por otra parte, afirma San Agustín: "Entiendo que entiendo".

Respuesta. Hemos repetido ya que una cosa es cognoscible en tanto que está en acto. La última perfección del entendimiento es su operación, la cual no es una acción transeúnte, que perfeccione al efecto, como la construcción a lo construido, sino que permanece en el operante como perfección y actualidad propias, según enseña Aristóteles. Lo primero, pues, que el entendimiento conoce de sí mismo es su misma acción de entender.

Sin embargo, en esto se diversifican los distintos intelectos. Hay uno, el divino, que es su mismo entender. Y, puesto que en Dios la esencia se identifica con el acto de intelección, el entender que entiende y el entender su esencia son una misma cosa.—Existe otro entendimiento, el angélico, que no es su mismo entender, como se demostró más arriba, pero que tiene como primer objeto de su intelección la propia esencia. Por consiguiente, aunque en el ángel quepa distinguir lógicamente la intelección de su acto y la de su esencia, sin embargo, conoce simultáneamente y en el mismo acto ambas cosas, porque la perfección propia de su esencia es el entenderla, y en un solo y único acto se conoce una cosa y su perfección.—Hay, por fin, otro entendimiento, el humano, que ni es su mismo entender, ni el primer objeto de su intelección es su propia

[12] L.3 c.2 (425b12): S.TH., lect.2 n.584; lect.3 n.599.
[13] C.11: ML 42,984.
[14] VIII c.8 n.9 (BK 1050a36): S.TH., l.9 lect.8 n.1862

esencia, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa material. Y esto es lo que primariamente conoce; en segundo lugar, conoce el acto mediante el que ha entendido al objeto, y por el acto, al propio entendimiento, cuya perfección es el mismo entender. Por eso, Aristóteles dice que los objetos se conocen antes que los actos, y los actos antes que las potencias.

Soluciones. 1. El objeto del entendimiento es algo universal, el ser y la verdad, bajo lo cual se incluye el mismo acto de entender, pudiendo, por tanto, conocer también este acto. Pero no inmediatamente, porque el objeto primero de nuestro entendimiento, durante la vida presente, no es cualquier ente o verdad, sino únicamente, como hemos dicho, el ser y la verdad considerados en las cosas materiales, a través de las cuales llega al conocimiento de todas las demás.

2. La intelección humana no es el acto y perfección de la cosa entendida, de modo que por un solo acto pueda conocerse la naturaleza material y la propia intelección, como por uno solo se conoce la cosa y su perfección. Es, por eso, distinto el acto por el cual el entendimiento conoce la piedra del acto por el cual entiende que la conoce, y así sucesivamente. No hay dificultad, por otra parte, en admitir que el entendimiento sea infinito potencialmente.

3. El sentido propio siente a causa de la inmutación de un órgano material por un objeto externo, y, como es imposible que nada material se inmute a sí mismo, sino que una cosa inmuta a otra, el sentido común es quien percibe el acto del sentido propio. Pero el entendimiento no conoce por inmutación material de un órgano y, por lo tanto, no hay paridad entre ambos casos.

rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit [16] quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo: quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est (q.84 a.7); ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra (q.80 a.2) dictum est.

Ad tertium dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi: et ideo non est simile.

[16] *De anima* 2 c.4 n.1 (Bk 415a16): S.Th., lect.6 n.304.

ARTICULO 4

Utrum intellectus intelligat actum voluntatis [a]

Si el entendimiento conoce el acto de la voluntad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis.

1. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens in intellectu: cum sint diversae potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Praeterea, actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Praeterea, Augustinus, in libro X «Confess.» [16], attribuit affectionibus animae quod cognoscuntur «neque per imagines, sicut corpora; neque per praesentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones». Non videtur autem quod possint esse aliae notiones rerum in anima, nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile videtur quod intellectus cognoscat affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [17]: «Intelligo me velle».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.59 a.1) dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est

Dificultades. Parece que el entendimiento no conoce los actos de la voluntad.

1. El entendimiento conoce sólo lo que de alguna manera esté presente en él. Como entendimiento y voluntad son facultades distintas, los actos de ésta no están presentes al entendimiento, que, por tanto, no los conocerá.

2. El acto se especifica por su objeto. Y, puesto que son distintos los objetos del entendimiento y de la voluntad, también sus actos serán específicamente diversos, y, por consiguiente, los de la voluntad, incognoscibles por el entendimiento.

3. San Agustín considera que los afectos del alma no son conocidos "ni por imágenes, como los cuerpos, ni por su presencia, como las artes, sino por ciertas nociones". Pero no parece que en el alma puedan existir otras nociones que las esencias de las cosas conocidas o sus imágenes. Resulta, pues, imposible que el entendimiento conozca los afectos del alma, que son actos de la voluntad.

Por otra parte, dice San Agustín: "Entiendo que quiero".

Respuesta. Hemos indicado que el acto de la voluntad es simplemente una inclinación consiguiente a una forma conocida, como el apetito natural es una inclinación que sigue a la forma natural. Ahora bien, la inclinación de toda realidad es íntima a ella y conforme a su modo de ser. Así, la inclinación natural existe naturalmente en las cosas naturales; la sensible, sensiblemente en el suje-

[a] Supra q.82 a.4 ad 1; *Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3.

[16] C.17: ML 32,790.
[17] C.11: ML 42,983.

to que siente; y de modo semejante, la inclinación inteligible, que es el acto de la voluntad, está inteligiblemente en quien entiende como en su principio y sujeto propio. Por eso, el Filósofo, hablando en este sentido, dice que "la voluntad está en la razón". Pues bien, es lógico que lo que está de modo inteligible en un sujeto inteligente sea entendido por él; y así, el entendimiento conocerá el acto de la voluntad, tanto al percatarse de su acto de querer cuanto al conocer la naturaleza de ese acto y, por consiguiente, de su principio, que es un hábito o una facultad.

sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III «De anima» [18], quod «voluntas in ratione est». Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle; et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.

Soluciones. 1. La razón aducida sería convincente si la voluntad y el entendimiento, además de ser potencias diversas, tuvieran distintos sujetos, pues entonces no estaría en la voluntad lo que estuviese en el entendimiento. Mas, radicando ambas en la misma substancia del alma y siendo él uno, en cierto modo, principio del otro, síguese que lo que está en la voluntad debe estar también, de alguna manera, en el entendimiento.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subiecto differrent: sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

2. El bien y la verdad, objetos respectivos de la voluntad y el entendimiento, difieren, sin duda, conceptualmente; pero, no obstante, se contienen mutuamente, según hemos explicado, pues la verdad es un bien, y el bien una verdad. Por eso, las cosas que pertenecen a la voluntad caen bajo la acción del entendimiento, y las propias del entendimiento pueden entrar en el dominio de la voluntad.

Ad secundum dicendum quod bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra [19] dictum est: nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate.

3. Los afectos del alma no están en el entendimiento ni solamente por sus imágenes, como los cuerpos, ni por su presencia en él a modo de sujeto, como las artes, sino como lo derivado está en el principio que contiene la noción de lo derivado. Por eso afirma San Agustín que los afectos del alma están en la memoria por ciertas nociones especiales.

Ad tertium dicendum quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.

[18] C.9 n.3 (Bk 432b5): S.Th., lect.14 n.802.
[19] Q.16 a.4 ad 1; q.82 a.4 ad 1.

CONOCIMIENTO DE LAS SUBSTANCIAS ESPIRITUALES

A través de los tres artículos de esta cuestión, trata de la posibilidad y condiciones del conocimiento metafísico de las substancias espirituales. Lo hace de un modo negativo, excluyendo en cualquier caso un conocimiento propio, quidditativo y directo, esto es, mediante especies adecuadas de tales substancias. En el artículo 1 se enfrenta con una tesis favorita del averroísmo: la posibilidad del conocimiento intelectual directo de los ángeles, o substancias separadas, por conversión al intelecto agente separado. En el artículo 2 rebate la opinión de Ibn Madja, que defendía la posibilidad de un conocimiento abstractivo directo de estas mismas substancias separadas, mediante un tipo de abstracción lógica total. El ontologismo en sus versiones neoplatónicas es objeto de discusión en el artículo 3.

En los tres se afirma idéntica doctrina: no cabe un conocimiento quidditativo, unívoco y por propias especies de ninguna substancia separada, ni, *a fortiori*, de Dios. Todo nuestro conocimiento de tales entes ha de ser analógico y causal, por la clásica triple vía de la causalidad, remoción y eminencia, mediante una abstracción formal real.

Por otra parte, si podemos llegar por el razonamiento a conocer con certeza metafísica la existencia de Dios como primera causa necesaria, motor y fin del universo, y primer ser imparticipado [1], respecto de la existencia de los ángeles sólo la fe puede informarnos con certeza [2].

---

[1] I q.2 a.3.

[2] Los argumentos aducidos en *Cont. Gent.* 2,91 son puras conveniencias, no verdaderas demostraciones.

CUESTION 88

(In tres articulos divisa)

Quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt

Cómo el alma conoce las realidades superiores a ella

Veamos ahora cómo el alma humana conoce aquellas cosas superiores a ella, es decir, las substancias inmateriales.

Para esto averiguaremos tres cosas:

Primera: si el alma humana, durante la vida presente, puede entender las substancias inmateriales que llamamos ángeles.

Segunda: si llega a su conocimiento por el de las cosas materiales.

Tercera: si es Dios lo primero que conocemos.

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas angelos dicimus, per seipsas.

Secundo: utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

Tertio: utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

ARTICULO 1

Utrum anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas [a]

Si el alma humana, durante la vida presente, puede conocer las substancias inmateriales en sí mismas

Dificultades. Parece que el alma humana, en su estado actual de vida, puede conocer las substancias espirituales en sí mismas.

1. Escribe San Agustín: "La mente adquiere por sí misma el conocimiento de las cosas incorpóreas, como le adquiere de las cosas corpóreas mediante los sentidos corporales". Incorpóreas son las substancias inmateriales, las cuales, por consiguiente, son conocidas por el alma.

2. Lo semejante se conoce por lo semejante. La mente humana, que

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

1. Dicit enim Augustinus, in IX «De Trin.» [1]: «Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam». Hulusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.

2. Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur

---

[a] *De verit.* q.10 a.11; q.18 a.5 ad 7.8; *In Boet. «De Trin.»* q.6 a.3; *Cont. Gent.* 2,60; 3,42-46; *Q. de anima* a.16; *Metaph.* 2 lect.1.

[1] C.3: ML 42,963

mens humana rebus immaterialibus, quam materialibus: cum ipsa mens sit immaterialis, ut ex supradictis (q.76 a.1) patet. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

3. Praeterea, quod ea quae sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiae sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in III «De anima» [2]. Ergo ea quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiae quae secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

4. Praeterea, Commentator dicit, in II «Metaphys.» (comm.1), quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, «tunc natura otiose egisset: quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo». Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. Ergo substantiae immateriales possunt intelligi a nobis.

5. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

Sed contra est quod dicitur Sap. 9,16: «Quae in caelis sunt, quis investigabit?» In caelis autem dicuntur huiusmodi substantiae esse; secundum illud Mt. 18,10: «Angeli eorum in caelis» etc. Er-

es inmaterial, según se ha dicho, se asemeja más a los seres inmateriales que a los materiales, y, puesto que conoce a éstos, con más razón conocerá lo inmaterial.

3. Nosotros no sentimos con la máxima intensidad las cosas que son por naturaleza sumamente sensibles, porque la excelencia de éstas corrompe el sentido. En cambio, la excelencia de lo inteligible no perturba la inteligencia, según enseña Aristóteles, y, por consiguiente, aquellas cosas que son de suyo más inteligibles lo son también, en el mismo grado, para nosotros. Como, además, las cosas materiales no son inteligibles más que en cuanto nosotros hacemos—por la abstracción—que lo sean actualmente, es evidente que serán más inteligibles aquellas substancias que por naturaleza son inmateriales, y, por tanto, las conoceremos mejor que a las cosas materiales.

4. Dice Averroes que, si nosotros no pudiésemos conocer las substancias abstractas, "la naturaleza habría obrado inútilmente, porque hizo algo que, siendo de suyo inteligible, no es entendido por nadie". Mas, como nada es inútil o superfluo en la naturaleza, podemos entender las substancias inmateriales.

5. Los sentidos son a las cosas sensibles lo que el entendimiento a las inteligibles. Ahora bien, nuestra vista puede ver todas las cosas, ya superiores e incorruptibles, ya corruptibles e inferiores; luego nuestro entendimiento puede conocer todas las substancias inteligibles, incluso las superiores e inmateriales.

Por otra parte, se lee en el libro de la Sabiduría: "¿Quién investigará lo que hay en el cielo?" Pues en el cielo están las substancias inmateriales, según el texto de San Mateo: "Sus ángeles en el cielo", etc.

[2] C.4 n.5 (BK 429b2): S.TH., lect.7 n.687.

Luego la investigación humana es incapaz de conocer las substancias inmateriales.

Respuesta. Creía Platón que no sólo conocemos las substancias inmateriales, sino que son ellas lo primero que nuestro entendimiento conoce, porque, como suponía que las formas inmateriales subsistentes, que llamaba "ideas", eran los objetos propios de nuestro entendimiento, pensaba que eran su objeto directo y primario. El alma llega, no obstante, al conocimiento de las cosas materiales, en cuanto que a la acción intelectual va unida la sensación y la imaginación; y por eso, cuanto más depurado está el entendimiento, mejor percibe la verdad inteligible de las cosas inmateriales.

En cambio, según la opinión de Aristóteles, más conforme a la experiencia, nuestro entendimiento, durante la vida presente, está naturalmente ordenado a las esencias de las cosas materiales, por lo cual no entiende nada sin recurrir a las imágenes. Resulta así evidente que las substancias inmateriales, que no caen bajo el dominio de los sentidos y la imaginación, conforme al modo de intelección que experimentamos en nosotros, no pueden ser entendidas primaria y directamente.

Sin embargo, Averroes afirma que el hombre puede llegar, finalmente, aun en esta vida, a entender las substancias separadas, por la continuidad o unión a nosotros de una de ellas, que denomina "entendimiento agente", el cual puede conocer directamente las substancias separadas, por serlo también él. Por eso, cuando esté tan unido a nosotros que, mediante él, conozcamos con perfección, entenderemos las substancias separadas, como ahora, por la unión al entendimiento posible, conocemos las cosas materiales.—Explica así la unión del entendimien-

go non possunt substantiae immateriales per investigationem humanam cognosci.

Respondeo dicendum quod secundum opinionem Platonis, substantiae immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas «ideas» vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus (cf. q.84 a.1): et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animae cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam [3], quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis (q.84 a.7) patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis experti, intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes, in Comment. III «De anima» [4], ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis, quam vocat «intellectum agentem», qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis perfecte unitus, sic ut per eum perfecte intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas; sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales.—Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim nos intelligamus per intel-

[3] *De anima* 3 c.7 n.2 (BK 431a16): S.Th., lect.12 n.770.
[4] Comm.36 in digressione.

lectum agentem et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta; necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis: principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serrae; formae autem et subiecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipitur in aliquo perfectum et perfectio; sicut visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis; et poterimus per eum omnia cognoscere materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem [5]. — Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit: vel, ut ipse imponet Alexandro [6], intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat substantias separatas per intellectum agentem.

Sed praedicta stare non possunt. Primo quidem quia, si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus: quia id quo formaliter agens agit,

to agente a nosotros: puesto que entendemos mediante él y los objetos inteligibles contemplados, como lo confirma el conocimiento de las conclusiones por los principios, es necesario que el entendimiento agente esté con los objetos entendidos en la relación de un agente principal con su instrumento o de la forma con la materia, porque en ambos casos se atribuye una acción a dos principios distintos: o al agente principal y su instrumento, como la acción de serrar se atribuye al carpintero y a las sierras, o a la forma y su sujeto, como la de calentar al calor y al fuego. En cualquiera de los dos sentidos, el entendimiento agente es, con relación a los objetos contemplados, como la perfección respecto a lo perceptible o el acto a la potencia. Y siendo simultánea la recepción de lo perfecto y la perfección, como lo es en la pupila la de lo visible en acto y la luz, así también se reciben a la vez en el entendimiento posible las verdades contempladas y el entendimiento agente. Cuantas más sean, pues, estas verdades, tanto más perfectamente se unirá a nosotros el entendimiento agente, de modo que, si conociéramos todas las posibles, la unión sería perfectísima y podríamos conocer por él todas las cosas, las materiales y la inmateriales, consistiendo en esto la suprema felicidad del hombre.—Ni importa al caso que, en ese estado de felicidad, el entendimiento posible conozca las substancias separadas mediante el entendimiento agente, como él piensa, o, como atribuye a Alejandro de Afrodisia, el entendimiento posible, por ser corruptible, no llegue nunca a conocerlas, sino que esto lo haga sólo el agente.

Pero esta opinión es inadmisible: primero, porque, si el entendimiento agente es una substancia separada, es imposible que conozcamos formal-

[5] *De animae beatitud.* c.4.
[6] AFRODIENSI, *De anima* l.c. nt.3.

mente por él, porque aquello por lo que formalmente obra un agente es su forma y su acto, puesto que todo principio activo obra en tanto que está en acto, como queda dicho al tratar del entendimiento posible.

Segundo, porque si, conforme a esa explicación, el entendimiento agente fuera una substancia separada, no se uniría a nosotros substancialmente, sino sólo por su luz, en cuanto participada en los entendimientos especulativos. No en cuanto a sus restantes operaciones, que serían lo que nos permitiese entender las substancias inmateriales. Así, cuando vemos los colores iluminados por el sol, no se une a nosotros la substancia del sol, de forma que participemos de su acción, sino que es sólo su luz la que se une a nosotros, permitiéndonos la visión.

Tercero, porque, aun admitiendo que la substancia del entendimiento agente se uniera a nosotros según la forma descrita, ellos mismos afirman que no lo haría perfectamente por uno o dos inteligibles, sino por el conocimiento de todos ellos. Pero todos los inteligibles conocidos no colman la capacidad del entendimiento agente, porque mucho más es entender las substancias separadas que todas las cosas materiales. Por donde se evidencia que, aun conocidas todas las cosas materiales, el entendimiento agente no se uniría a nosotros de manera que pudiésemos conocer las substancias separadas.

Cuarto, porque apenas se hallaría alguno en este mundo que conociese todas las cosas inteligibles materiales, llegando, por eso, pocos o ninguno a ser felices, lo cual contradice la afirmación aristotélica de que la felicidad es "un bien común que pueden alcanzar todos los que no estén privados de virtud".—Es, además, absurdo que sólo consigan el fin de una especie muy pocos de los individuos que la constituyen.

est forma et actus agentis; cum omne agens agat inquantum est actu. Sicut etiam supra (q.12 a.1) dictum est circa intellectum possibilem.

Secundo quia, secundum modum praedictum, intellectus agens, si est substantia separata, non uniretur nobis secundum suam substantiam; sed solum lumen eius, secundum quod participatur in intellectis speculativis; et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immaterialos. Sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere; sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio, quia dato quod secundum modum praedictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis: quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent. Quod est contra Philosophum, in I «Ethic.»[1], qui dicit quod felicitas est «quoddam bonum commune, quod potest pervenire omnibus non orbatis ad virtutem».—Est etiam contra rationem quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quae continentur sub specie.

[1] C.9 n.4 (Bk 1099b18): S.Th., lect.14 n.170.

Quinto, quia Philosophus dicit expresse, in I «Ethic.» [8], **quod felicitas est «operatio secundum perfectam virtutem». Et enumeratis multis virtutibus, in Decimo, concludit** [9] **quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiae, quam posuerat in Sexto** [10] **esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas: et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam conflctam.**

Quinto, porque dice el Filósofo expresamente que la felicidad es "una operación de la virtud perfecta", y, enumeradas muchas virtudes, concluye que la felicidad última, consistente en el conocimiento de lo máximo inteligible, corresponde a la virtud de la sabiduría, de la que antes había dicho que era la primera de las ciencias especulativas. Ello manifiesta que Aristóteles puso la última felicidad del hombre en el conocimiento de las substancias separadas, tal como puede obtenerse mediante las ciencias especulativas, y no mediante la prolongación del entendimiento agente que algunos imaginaron.

Sexto, quia supra (q.79 a.4) ostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem activo se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptivo: quia, ut dicitur in III «De anima» [11], **intellectus possibilis est «quo est omnia fieri», intellectus agens «quo est omnia facere». Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum praesentis vitae, ad materialia sola; quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas.**

Sexto, porque ya antes se mostró que el entendimiento agente no es una substancia separada, sino una facultad del alma que se extiende activamente a todos aquellos objetos a que pasivamente se extiende el entendimiento posible, porque, según las definiciones de Aristóteles, el entendimiento posible es "lo que permite al alma hacerse todas las cosas", y el agente, "lo que la permite hacer todas las cosas". Ninguno de los dos alcanza, durante la vida presente, más que a las cosas materiales, que el entendimiento agente convierte en actualmente inteligibles y el posible recibe. En definitiva, durante el actual estado de vida, ni el entendimiento posible ni el agente pueden conocer en sí mismos las substancias inmateriales.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substan-

Soluciones. 1. Del texto de San Agustín se deduce que lo que nuestra mente puede saber de las substancias inmateriales puede conocerlo por sí misma, y esto es tan cierto, que los mismos filósofos dicen que la ciencia del alma es un principio para conocer las substancias separadas. En efecto, por el hecho de co-

[8] C.10 n.15 (BK 1101a14) : S.TH., lect.16 n.200; cf. l.10 c.8 n.1 (BK 1177a12) : S.TH., lect.10 n.2080.
[9] C.8 n.13 (BK 1178b24) : S.TH., lect.12 n.2124.
[10] C.7 n.3 (BK 1141a20) ; S.TH., lect.6 n.1190.
[11] C.5 n.1 (BK 430a14) : S.TH., lect.10 n.728.

nocerse a sí misma, el alma llega a tener conocimiento de las substancias incorpóreas, tal como es capaz de tenerlo, pues no las conoce, por eso, absoluta y perfectamente.

2. La semejanza de naturaleza no basta para que se dé conocimiento. De lo contrario, sería preciso admitir la opinión de Empédocles de que el alma es de la naturaleza de todas las cosas, puesto que las conoce todas. Basta para conocer que la semejanza del objeto conocido esté en el sujeto cognoscente como forma suya. Nuestro entendimiento posible, durante la vida presente, es apto para recibir las semejanzas de las cosas materiales abstraídas de las imágenes, y por eso conoce más bien las substancias materiales que las inmateriales.

3. Entre el objeto y la potencia cognoscitiva debe existir la misma proporción que entre lo activo y pasivo o que entre la perfección y lo perfectible. Por eso, el motivo de que los sentidos no perciban los sensibles demasiado intensos no es sólo que éstos perturben los órganos de la sensación, sino también que no son proporcionados a las potencias sensitivas. De modo semejante, las substancias inmateriales son desproporcionadas a nuestro entendimiento, hasta el punto de que durante la vida presente no puede conocerlas.

4. La opinión de Averroes es falsa por muchas razones; en primer lugar, porque de que nuestro entendimiento no conozca las substancias separadas no se sigue que ningún otro entendimiento las conozca: se entienden a sí mismas y mutuamente.—En segundo término, porque el fin de las substancias separadas no es el que nosotros las entendamos. Sólo se puede llamar inútil y superfluo a lo que no consigue el fin para que existe. Por eso no se sigue que las substancias inmateriales sean inútiles.

tias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem: alioquin oporteret dicere quod Empedocles dixit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret [12]. Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscento quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

Ad tertium dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod, si substantiae separatae non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu: intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem.—Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam

[12] Cf. ARISTOT., *De anima* I c.2 n.6 (BK 404a11): S.TH., lect.4 n.45.

si nullo modo intelligerentur a nobis.

Ad quintum dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis; et substantiae immateriales, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

útiles del hecho de que no las conozcamos nosotros.

5. Los sentidos conocen los cuerpos superiores e inferiores de la misma manera, o sea, por inmutación de los órganos sensibles. En cambio, no conocemos de la misma manera las substancias materiales, que entendemos mediante la abstracción, y las inmateriales, que no podemos entender de esta manera, porque carecen de imágenes.

ARTICULO 2

Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales [a]

Si nuestro entendimiento puede llegar a entender las substancias inmateriales por medio del conocimiento de las cosas materiales

Ad secundum sic procoditur. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

1. Dicit enim Dionysius, 1 cap. «Cael. hier.» [13], quod «non est possibile humanae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur». Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Praeterea, scientia est in intellectu. Sed scientiae et definitiones sunt de substantiis immaterialibus: definit enim Damascenus angelum [14]; et de angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis quam in philosophicis disciplinis. Ergo sub-

Dificultades. Parece que podemos llegar al conocimiento de las cosas inmateriales mediante el de las materiales.

1. Dice el Pseudo-Dionisio que "le es imposible al alma humana elevarse a la contemplación inmaterial de las jerarquías celestes sin valerse de un guía material". Infiérese de esto que podemos ser conducidos mediante las substancias materiales al conocimiento de las inmateriales.

2. La ciencia está en el entendimiento; mas hay ciencias y definiciones de las substancias inmateriales. Así, San Gregorio define a los ángeles, y sobre ellos se dan algunas noticias, tanto en las ciencias teológicas como filosóficas. Luego pode-

[a] *Sent.* 4 d.49 q.2 a.7 ad 12; *De verit.* q.18 a.5 ad 6; *Cont. Gent.* 3,41; *In Boet. «De Trin.»* q.6 a.3-4; *Q. de anima* a.16; *Poster.* 1 lect.41; *De causis* c.7.

[13] § 3: MG 3,124.

[14] *De fide orth.* l.2 c.3: MG 94,863.

nos conocer las substancias inmateriales.

3. El alma humana, que pertenece al género de las substancias inmateriales, puede ser conocida por nosotros mediante el acto por el que ella entiende las cosas materiales. Luego también podemos conocer las demás substancias inmateriales por sus efectos en las cosas corpóreas.

4. Sólo es incomprensible por sus efectos aquella causa que dista infinitamente de ellos, lo cual es exclusivo de Dios. Luego las demás substancias inmateriales nos son conocidas por medio de las materiales.

Por otra parte, el mismo Pseudo-Dionisio afirma que "no puede entenderse lo inteligible por lo sensible, lo simple por lo compuesto, ni lo incorporal por lo corpóreo".

Respuesta. Refiere Averroes que un filósofo llamado Avempace opinaba que, según los principios de la verdadera filosofía, podemos llegar al conocimiento de las substancias inmateriales por medio del de las materiales; pues siendo nuestro entendimiento capaz de abstraer de la materia sensible su esencia, si en ésta quedase aún algo de materia, podría de nuevo abstraerla, y, siendo posible prolongar este proceso hasta el infinito, debería, por fin, llegar a entender alguna esencia totalmente inmaterial. En eso precisamente consiste la intelección de las substancias inmateriales.

Esto sería cierto si tales substancias inmateriales fueran las formas y especies de las materiales, como creían los platónicos. Pero, si no se admite esto y, en cambio, se supone que las substancias inmateriales son de naturaleza completamente distinta a las esencias de las materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de un objeto material, nunca llega-

stantiae immateriales intelligi possunt a nobis.

3. Praeterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliae substantiae immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Praeterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quae in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliae substantiae immateriales creatae intelligi possunt a nobis per res materiales.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 1 cap. «De div. nom.» [15], **quod «sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt».**

Respondeo dicendum quod, sicut Averroes narrat in III «De anima» (c.1 nt.4), quidam Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiae principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere: et cum hoc in infinitum non procedat, tandem perveniet poterit ad intelligendum aliquam quidditatem quae sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter dicerotur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt (cf. q.7 a.1.4). Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perve-

[15] § 1: MG 3,588; S.Th., lect.1.

niet ad aliquid simili substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, 2 cap. «Cael. hier.» [16]

Ad secundum dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis: sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles [17] per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus: sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis, et alicuius habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura: quia huiusmodi non adaequant earum virtutes.

Ad quartum dicendum quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae: conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque se-

rá a algo semejante a una substancia espiritual. Por consiguiente, no podemos, por las cosas materiales, conocer perfectamente las inmateriales.

Soluciones. 1. Por las cosas materiales podemos llegar a conocer en cierta manera las inmateriales, pero no perfectamente, porque no hay proporción adecuada entre ambos órdenes, y, aunque pueden obtenerse algunas imágenes materiales para conocer lo inmaterial, éstas son, como dice el Pseudo-Dionisio, muy desproporcionadas.

2. De las cosas superiores se trata en las ciencias, sobre todo por vía de negación, y así Aristóteles describe los cuerpos celestes negándoles las propiedades de los inferiores. Con mucha más razón nos es imposible conocer las substancias inmateriales aprendiendo sus esencias. Lo que de ellas nos dicen las ciencias es por vía de negación y por ciertas relaciones con las cosas materiales.

3. El alma humana se entiende a sí misma por su propio acto de intelección, que revela perfectamente su poder y naturaleza. Pero ni esto ni otra cosa alguna que se encuentre en las substancias materiales nos da a conocer el poder y la naturaleza de las inmateriales, porque no hay adecuación entre unas y otras.

4. Las substancias inmateriales creadas no pertenecen al mismo género natural que las materiales, porque la naturaleza de su potencia y materia no es idéntica. Pertenecen, no obstante, al mismo género lógico, porque también las substancias inmateriales están incluidas en el predicamento de la substancia, ya que su esencia se distingue de su existencia. Dios, en cambio, no conviene con las cosas materiales ni

[16] § 2: MG 3,137.
[17] *De caelo* l.1 c.3 (BK 269b18): S.TH., lect.5.6.7.

en el género natural ni en el lógico, puesto que, como ya se dijo, no está incluído en género alguno. Por tanto, mediante las imágenes y las cosas materiales, podemos conocer algo positivamente de los ángeles, aunque de modo genérico y no específico. De Dios, en cambio, en ninguno de los dos aspectos.

cundum genus logicum: quia Deus nullo modo est in genere. Unde per similitudines rerum, ut supra (q.3 a.5) dictum est, materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei: de Deo autem nullo modo.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur [a]

Si es Dios lo primero que conoce la mente humana

Dificultades. Parece que Dios es el primer objeto que conoce la mente humana.

1. Lo primero conocido por nosotros es aquello en que conocemos todas las demás cosas y por lo cual juzgamos de ellas, como la luz es lo primero conocido por el ojo, y los primeros principios lo primero conocido por el entendimiento. Pero, según testimonio de San Agustín, lo conocemos todo en la luz de la verdad suprema y por ella juzgamos de lo demás. Luego es Dios lo primero que conocemos.

2. "Lo que una cosa es por causa de otra, lo es esta otra con mayor razón". Siendo Dios la causa de todo nuestro conocimiento, puesto que es, según la expresión de San Juan, "la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo", será El lo que primero y mejor conocemos.

3. Lo que primeramente se conoce en una imagen es el objeto que representa. En nuestra mente existe la imagen de Dios, como afirma San Agustín, y, por tanto, será Dios lo primero conocido.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

1. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum a nobis; sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit Augustinus in libro «De Trin.» [18], et in libro «De vera relig.» [19]. Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

2. Praeterea, «propter quod unumquodque, et illud magis» [20]. Sed Deus est causa omnis nostrae cognitionis: ipse enim est «lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum», ut dicitur Io. 1,9. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

3. Praeterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit [21]. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.

---

[a] *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.3.

[18] L.2 c.12: ML 42,999.
[19] C.31: ML 34,147; cf. *Confess.* l.12 c.25: ML 32,840.
[20] ARISTOT., *Poster.* 1 c.2 n.15 (BK 72a29): S.TH., lect.6 n.3.
[21] *De Trin.* l.12 c.4.7: ML 42,1000.1005.

Sed contra est quod dicitur Io. 1,18: «Deum nemo vidit unquam».

Respondeo dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (a.1); multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur: sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom. 1.20: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur». Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est (q.84 a.7; q.85 a.8; q.87 a.2 ad 2).

Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sivè gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra (q.12 a.2 ad 3; q.84 a.5) dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum quod «Propter quod unumquodque, et illud magis», intelligendum est in his quae sunt unius ordinis, ut supra (q.87 a.2 ad 3) dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam.

Ad tertium dicendum quod, si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur.

Por otra parte, dice San Juan: "Nadie vió jamás a Dios."

Respuesta. No pudiendo nuestro entendimiento, durante la vida presente, conocer las substancias inmateriales creadas, conforme acaba de demostrarse, mucho menos podrá conocer la esencia de la substancia increada. Ha de afirmarse, pues, en absoluto, que Dios no es lo primero que conocemos, sino que llegamos a su conocimiento sirviéndonos de las criaturas, según aquello del Apóstol: "Conocemos las cosas invisibles de Dios por medio de aquello que ha sido hecho". Lo primero que nosotros entendemos en el estado actual de nuestra vida, es la esencia de la cosa material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como insistentemente se ha repetido.

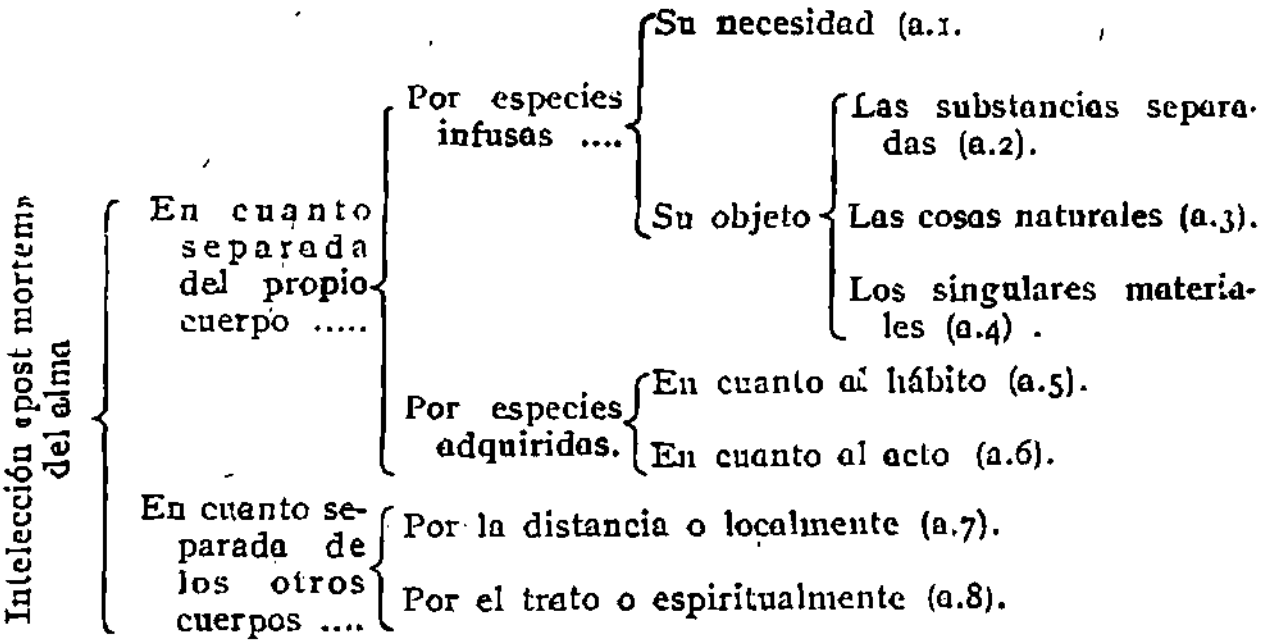
Soluciones. 1. Entendemos y juzgamos todas las cosas a la luz de la Primera Verdad, en cuanto la propia luz de nuestro entendimiento, poseída naturalmente o por gracia, no es otra cosa que una impresión de la Primera Verdad, como también queda dicho. No siendo, pues, la misma luz intelectual objeto, sino medio, de nuestro conocimiento, con mucha menor razón será Dios lo primero conocido por nosotros.

2. Ya advertimos que el aforismo "lo que una cosa es por medio de otra lo es esta otra con mayor razón" ha de aplicarse a objetos de un mismo orden. Conocemos todas las cosas por Dios, no en cuanto que El sea lo primero conocido, sino en cuanto es la primera causa de la potencia cognoscitiva.

3. Si en nuestra mente existiera una imagen perfecta de Dios, como el Hijo lo es del Padre, le conoceríamos inmediatamente; mas, siendo imperfecta la imagen, la razón no es concluyente.

INTELECCION DEL ALMA SEPARADA DEL CUERPO

Es la coda final. Pasan en esta cuestión de nuevo los temas ya estudiados respecto de la intelección del alma unida al cuerpo, pero traspuestos, invertidos, como en negativo. Se trata de estudiar la vida intelectual, obscura para nosotros, del alma separada de su propio cuerpo. Ocho artículos desenvuelven el pensamiento de Santo Tomás con arreglo al siguiente esquema:



Los temas han sido tratados ya anteriormente con más extensión en las *Sentencias* (3 d.31 q.2 a.4; 4 d.50 q.1), así como en *De veritate* (q.19) y *Q. d. De anima.* Pero la unidad de doctrina permanece idéntica a través de las distintas versiones. Sobre el tema, baste lo dicho en la *Introducción general* (p.120).

CUESTION 89

(In octo articulos divisa)

De cognitione animae separatae

Del conocimiento del alma separada

Deinde considerandum est de cognitione animae separatae (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum anima separata a corpore possit intelligere.

Secundo: utrum intelligat substantias separatas.

Tertio: utrum intelligat omnia naturalia.

Quarto: utrum cognoscat singularia.

Quinto: utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata.

Sexto: utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae.

Septimo: utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

Octavo: utrum animae separatae a corporibus cognoscant ea quae hic aguntur.

Hemos de ocuparnos a continuación del conocimiento del alma separada.

Acerca de lo cual pueden considerarse ocho cosas:

Primera: si el alma separada del cuerpo puede entender.

Segunda: si entiende las substancias separadas.

Tercera: si conoce todas las cosas naturales.

Cuarta: si conoce las cosas singulares.

Quinta: si el hábito de la ciencia adquirida en esta vida permanece en el alma.

Sexta: si puede usar de este hábito.

Séptima: si la distancia local impide el conocimiento del alma separada.

Octava: si las almas separadas conocen lo que aquí sucede.

ARTICULO 1

Utrum anima separata aliquid intelligere possit [a]

Si el alma separada puede entender algo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit.

1. Dicit enim Philosophus, in I «De anima» [1], quod «intelligere corrumpitur, interius quodam corrupto». Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Praeterea, anima humana impeditur ab intelligendo per li-

Dificultades. Parece que el alma separada del cuerpo no puede conocer nada.

1. Dice Aristóteles que "cesa la actividad intelectual cuando se corrompe algo interno". La muerte destruye todo lo que hay en el hombre. Luego también su mismo entender.

2. El impedimento de los sentidos y la perturbación de la imagi-

[a] *Sent.* 3 d.31 q.2 a.4; 4 d.50 q.1 a.1; *De verit.* q.19 a.1; *Cont. Gent.* 2,81; *Q. de anima* a.15; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

[1] C.4 n.14 (BK 408b24): S.TH., lect.10 n.163.

nación imposibilitan al alma para conocer; y en la muerte hemos dicho que desaparecen totalmente la imaginación y los sentidos. El alma, por tanto, no conoce nada después de la muerte.

3. Si el alma separada entiende, deberá servirse de algunas especies; mas éstas no pueden ser innatas, porque en un principio está "como una tabla rasa en la que nada hay escrito"; ni abstraídas de las cosas, porque carece de órganos sensoriales y de imaginación, mediante los cuales pudiera abstraer esas especies de las cosas; ni anteriormente abstraídas y conservadas en el alma, porque, en ese caso, el alma del niño no entendería nada después de la muerte; ni, en fin, infundidas en ella por Dios, pues tal conocimiento no sería el natural de que ahora nos ocupamos, sino el sobrenatural. Por consiguiente, el alma separada del cuerpo no conoce nada.

Por otra parte, dice el Filósofo que, "si el alma no tuviera alguna operación que le fuera exclusiva, no se separaría". Y, puesto que se separa, debe tener alguna operación propia, sobre todo la de entender, y, por consiguiente, entiende aunque esté separada del cuerpo.

Respuesta. Esta cuestión resulta difícil, porque el alma, mientras está unida al cuerpo, no puede conocer nada si no es recurriendo a las imágenes, como la experiencia atestigua. Si esto le correspondiera no por naturaleza, sino accidentalmente, por el hecho de estar unida al cuerpo, como creían los platónicos, la cuestión sería fácilmente soluble. En efecto, una vez suprimido el obstáculo del cuerpo, volvería el alma a su estado natural, conociendo entonces las cosas de suyo inteligibles sin tener que referirse a las imágenes

gamentum sensus, et perturbata imaginatione, sicut supra (q.84 a.7.8) dictum est. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra (q.77 a.8) dictis patet. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas: quia a principio est «sicut tabula in qua nihil est scriptum» [2]**. Neque per species quas abstrahat a rebus: quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius abstractas, et in anima conservatas: quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas, haec enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiae. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I «De anima» [3]**, quod «si non est aliqua operationum animae propria, non contingit ipsam separari». Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam; et maxime eam quae est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.**

Respondeo dicendum quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt [4]**, de facili quaestio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis**

[2] Ibid. l.3 c.4 n.2 (BK 429b29) : S.TH., lect.9 n.722.
[3] C.1 n.10 (BK 403a11) : S.TH., lect.2 n.21.
[4] Vide *Phaedon.* c.20.

substantiis separatis. Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae, si pelus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso.—Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae per mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quo est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Anima igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt: cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri: sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.

nes; lo mismo que hacen las demás substancias separadas. Pero si esto fuera así y el alma comprendiese peor unida al cuerpo que separada de él, tal unión no sería para beneficio propio, sino sólo en provecho del cuerpo, lo cual es absurdo, porque la materia existe para la forma, y no al revés.—Si, por el contrario, admitimos que el alma necesita naturalmente para entender volverse a las imágenes, no cambiando su naturaleza por la destrucción del cuerpo, parece seguirse que no podría entender naturalmente nada, porque no dispone de imágenes a qué referirse.

Para resolver esta dificultad debemos advertir que todo ser obra en cuanto está en acto, y el modo de obrar corresponde a su modo de ser. Y el alma tiene un diferente modo de ser cuando está unida al cuerpo y cuando separada de él, conservando, sin embargo, la misma naturaleza. No es que la unión con el cuerpo sea para ella algo accidental, pues se realiza por exigencia de su misma naturaleza. Así, tampoco cambia la naturaleza de un cuerpo ligero cuando pasa de un lugar apropiado que por naturaleza le corresponde a otro que no es el suyo propio, sino ajeno a su naturaleza. Por tanto, conforme a su modo de ser, cuando está unida al cuerpo, le corresponde al alma un modo de entender que consiste en referirse a las imágenes corporales que se hallan en los órganos; en cambio, en estado de separación, le compete un modo de entender semejante al de las demás substancias separadas, consistente en una versión hacia lo que es de suyo inteligible. Por tanto, el modo de entender volviéndose a las imágenes, es natural al alma, como lo es su unión al cuerpo: en cambio, estar separada de él y entender sin recurrir a las imágenes es algo que está fuera de su naturaleza. Por eso se une al cuerpo para existir y obrar conforme a su naturaleza.

Pero esto plantea un nuevo problema. Puesto que la naturaleza se ordena siempre a lo mejor y es más perfecto conocer volviéndose a lo que es de suyo inteligible que recurriendo a las representaciones imaginarias, debió la naturaleza del alma ser formada de tal modo por Dios, que la manera más perfecta de conocer le fuese connatural, sin que para ello necesitara unirse al cuerpo.

No obstante, ha de tenerse en cuenta que, aunque el entender refiriéndose a las cosas superiores es de suyo más noble que el hacerlo recurriendo a las imágenes, sin embargo, dada la capacidad del alma, tal manera de conocer era más imperfecta. Lo cual se demuestra así: en todas las substancias intelectuales, la facultad cognoscitiva proviene de un influjo de la luz divina, la cual en su primer principio es una y simple; pero cuanto más van alejándose de El las criaturas intelectuales, tanto más se divide y diluye, como ocurre con las líneas que se alejan del centro. De aquí que Dios entienda todas las cosas por su sola esencia y que las substancias intelectuales superiores, aunque conozcan por medio de varias formas, no obstante, se sirvan de pocas, las más universales y eficaces para la comprehensión de las cosas, debido al poder de la energía intelectiva que en ellas reside. En cambio, las substancias inferiores necesitan muchas formas, menos universales y menos eficaces para penetrar la realidad, a causa de que carecen del poder intelectual de las superiores. Si las substancias inferiores poseyeran formas tan universales como las superiores, no poseyendo la virtualidad de intelección de aquéllas, no obtendrían por ellas un conocimiento perfecto de las cosas, sino uno genérico y confuso. Esto se comprueba también, en parte, entre los hombres, pues los que poseen un entendimiento más débil no adquieren un conocimiento perfecto mediante los

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad id quod melius est; est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quam per conversionem ad phantasmata: debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis; in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus: nam qui sunt debiliores intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis sin-

gula in speciali explicentur.—Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant; sicut homines rudes ad scientiam inducl non possunt nisi per sensibilia exempla.

Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

conceptos universales de los más inteligentes, a no ser que se les explique cada cosa en particular.—Pues bien: es claro que, según el orden natural, las almas humanas son las menos perfectas entre las substancias espirituales, contribuyendo así a la perfección del universo, que exige la existencia de grados diversos en las cosas. Si, por consiguiente, Dios hubiera dotado a las almas humanas de la intelección propia de las substancias separadas, su conocimiento no sería perfecto, sino general y confuso. Para que pudieran conocer con propiedad y perfección las cosas, han sido ordenadas naturalmente a unir a los cuerpos, para recibir de este modo, de las mismas cosas sensibles, un conocimiento adecuado de ellas, a semejanza de lo que sucede a los hombres rudos, que no pueden llegar a la ciencia si no es por medio de ejemplos sensibles.

Queda así claro que el estar unida con el cuerpo y entender por medio de imágenes es un bien para el alma, que, no obstante, puede existir separada y tener otro modo distinto de conocer.

Ad primum ergo dicendum quod, si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius (l.c. nt.1) facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut et sentire: nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.—De quo etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas: nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat: sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae

Soluciones. 1. Si se examinan con atención las palabras del Filósofo, se advertirá que su acento depende de una previa hipótesis, según la cual tanto el entender como el sentir son acciones del compuesto humano, pues aun no había establecido la distinción entre el entendimiento y el sentido.

2. Puede también decirse que habla del modo de entender por medio de las imágenes, en lo cual funda también la segunda dificultad.

3. El alma separada no entiende por medio de especies innatas, ni por las abstraídas entonces, ni únicamente por las que haya conservado, como pretende la objeción, sino por medio de las especies recibidas en virtud del influjo de la luz divina, de las cuales participa el alma

como las demás substancias separadas, aunque en menor grado. Por eso, inmediatamente que cesa su relación con el cuerpo, se relaciona con las realidades superiores, lo cual no impide que el conocimiento sea natural, porque Dios es autor no sólo del influjo de la luz de gracia, sino también de la natural.

separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ARTICULO 2

Utrum anima separata intelligat substantias separatas

Si el alma separada conoce las demás substancias separadas

Dificultades. Parece que el alma separada no conoce las otras substancias separadas.

1. El alma es más perfecta unida al cuerpo que separada de él, puesto que es esencialmente una parte de la naturaleza humana, y toda parte es más perfecta cuando está en su todo. Pero, como en estado de unión no entiende las substancias separadas, según hemos demostrado, mucho menos las entenderá separada del cuerpo.

2. Cuanto es conocido, ha de serlo o por su presencia o por su especie. El alma no puede conocer las substancias separadas por su presencia, porque nada penetra en ella, sino sólo Dios; ni por especies que pueda abstraer del ángel, porque el ángel es más simple que el alma. Luego no puede conocerlas de modo alguno.

3. Algunos filósofos pusieron la última felicidad del hombre en el conocimiento de las substancias separadas. Si, pues, el alma las conoce, consigue su felicidad con sólo separarse del cuerpo, lo cual es inadmisible.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas.

1. Perfectior enim est anima corpori conjuncta, quam a corpore separata: cum anima sit naturaliter pars humanae naturae; quaelibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra (q.88 a.1) habitum est. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui praesentiam, vel per suam speciem. Sed substantiae separatae non possunt cognosci ab anima per suam praesentiam: quia nihil illabitur animae nisi solus Deus. Neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit: quia angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Praeterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem. Quod est inconveniens.

---

* *Cont. Gent.* 3,45; *Q. de anima* a.17; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

Sed contra est quod animae separatae cognoscunt alias animas separatas; sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Lc. 16,23. Ergo vident etiam et daemones et angelos animae separatae.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in IX «De Trin.» [5]: **«Mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit», idest cognoscendo seipsam, sicut supra (q.88 a.1 ad 1) dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas. Dictum est autem (a.1; q.84 a.7) quod quandiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra (q.87 a.1) dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget.—Est autem commune omni substantiae separatae quod «intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae»** [6]: **sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.**

Ad primum ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura

Por otra parte, las almas separadas se conocen unas a otras, puesto que el rico que estaba en el infierno vió a Lázaro y a Abrahán. Igualmente las almas ven a los demonios y a los ángeles.

Respuesta. Dice San Agustín que "nuestra mente adquiere el conocimiento de las cosas corpóreas por sí mismas", es decir, conociéndose a sí misma, como antes se aclaró. Por el modo de conocerse el alma separada a sí misma, podemos inferir cómo conocerá a las demás substancias separadas. Pero hemos dicho que, mientras el alma está unida al cuerpo, conoce recurriendo a las imágenes. Y por eso, ni a sí misma puede conocerse, a no ser en cuanto entiende actualmente mediante la especie abstraída de las imágenes; es decir, se conoce a sí misma a través de su acto, como ya se explicó; mas, una vez separada del cuerpo, entiende no por conversión a las imágenes, sino a lo que es de suyo inteligible, y por ello se conoce a sí misma por sí misma.—Es común a toda substancia separada "el entender lo superior y lo inferior a ella según el modo de ser de su substancia", pues una cosa es conocida según el modo como está en el sujeto que conoce y un objeto está en otro en conformidad con el modo de ser de aquel en quien está. El modo de la substancia del alma separada es inferior al de la angélica, pero conforme al modo de ser de las demás almas. Por eso, de éstas tiene un conocimiento perfecto; de los ángeles, imperfecto y deficiente, hablando en un plano natural, pues otra cosa ocurre tratándose del conocimiento de gloria.

Soluciones. 1. El alma separada es, en efecto, más imperfecta desde el punto de vista de la naturaleza,

[5] C.3: ML 42,963.
[6] *De causis* prop.8: S.TH., lect.8.

en que comunica con el cuerpo; sin embargo, está más libre para conocer, por cuanto antes la pureza de su intelección estaba impedida por la pesadez y preocupaciones del cuerpo.

2. El alma separada conoce a los ángeles por medio de imágenes infundidas por Dios, las cuales, sin embargo, no los representan de un modo perfecto, porque la naturaleza del alma es inferior a la del ángel.

3. La suprema felicidad del hombre no consiste en el conocimiento de cualquiera de las substancias separadas, sino sólo en el de la substancia divina, que únicamente puede ser contemplada mediante la gracia. El conocimiento de las demás substancias separadas, si es perfecto, constituye una gran felicidad, aunque no la suprema.

qua communicat cum natura corporis: sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

Ad secundum dicendum quod anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas. Quae tamen deficiunt a perfecta repraesentatione eorum, propter hoc quod animae natura est inferior quam angeli.

Ad tertium dicendum quod in cognitione substantiarum separatarum non quarumcumque consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat [*]

Si el alma separada conoce todas las cosas naturales

Dificultades. Parece que el alma separada conoce todas las cosas naturales.

1. En las substancias separadas existen los conceptos de todas las cosas naturales. Y puesto que las almas separadas conocen las substancias separadas, conocerán también todas las realidades naturales.

2. Quien entiende lo más inteligible, con mayor razón entenderá lo menos inteligible. Entendiendo, pues, el alma las substancias separadas, que son lo más inteligible, puede entender mucho mejor las demás cosas naturales, que son menos inteligibles.

Por otra parte, el conocimiento natural de los demonios es mayor que el de las almas separadas. Mas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat.

1. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animae separatae cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Praeterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxima intelligibilium. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quae sunt minus intelligibilia.

Sed contra, in daemonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed daemones

[*] *Q. de anima* a.18.

non omnia naturalia cognoscunt; sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit [7]. Ergo neque animae separatae omnia naturalia cognoscunt.

Praeterea, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1 ad 3) dictum est, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli: sed tamen, quia natura animae est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est connaturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia: quia omnia quae Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus «Super Gen. ad litt.» [8]. Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

Ad primum ergo dicendum quod nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra (q.55 a.1; q.87 a.4 ad 2) dictum est. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit quoquo modo substantiam separatam.

Ad secundum dicendum quod, sicut anima separata non perfecte

los demonios no conocen todas las cosas naturales, sino que, como dice San Isidoro, necesitan una larga experiencia para aprender muchas de ellas. Por consiguiente, tampoco el alma conocerá todas las cosas naturales.

2. Si inmediatamente después de su separación el alma conociese todos los objetos naturales, sería vano el esfuerzo de los hombres para adquirir la ciencia; lo cual es inadmisible. Luego el alma separada no conoce todas las cosas naturales.

Respuesta. Hemos indicado ya que el alma separada entiende mediante especies recibidas por influjo divino, al igual que los ángeles. Siendo, no obstante, la naturaleza del alma inferior a la del ángel, a quien es connatural este modo de conocer, el conocimiento que el alma separada consiga mediante estas especies no es perfecto, sino general y confuso. Así, pues, en la misma medida en que los ángeles tienen por dichas especies un conocimiento perfecto de las cosas naturales, lo tienen las almas separadas imperfecto y confuso. Tal modo de conocer es, en efecto, perfecto en el ángel, porque, como dice San Agustín, Dios creó en la inteligencia angélica todo lo que creó en las propias naturalezas reales. Por eso, las almas separadas tienen de todas las cosas naturales un conocimiento general y confuso, no propio y cierto.

Soluciones. 1. Como hemos dicho, ni el ángel mismo conoce todas las cosas naturales por su substancia, sino mediante ciertas especies, y, por eso, de que el alma conozca de algún modo las substancias separadas no se sigue que conozca todos los objetos naturales.

2. Así como el alma no conoce perfectamente las demás substancias

[7] *Sent.* 1 c.10: ML 83,556; cf. AUGUST., *De divinat daemon.* c.3: ML 40,584.
[8] L.2 c.8: ML 34,269.

separadas, tampoco entiende todas las cosas naturales con perfección, sino, como se ha dicho, con cierta confusión.

3. San Isidoro habla del conocimiento de los sucesos futuros, que ni los ángeles, ni los demonios, ni las almas separadas tienen, a no ser en sus causas o por revelación divina. En cambio, nosotros hablamos del conocimiento de las cosas naturales.

4. El conocimiento que se adquiere en este mundo mediante el estudio es propio y perfecto; el de la otra vida, en cambio, es confuso. No se concluye, pues, que el afán de aprender sea vano.

te, intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum; quae nec angeli nec daemones nec animae separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturalium.

Ad quartum dicendum quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

ARTICULO 4

Utrum anima separata cognoscat singalaria *

Si el alma separada conoce las cosas singulares

Dificultades. Parece que el alma separada no conoce lo singular.

1. El entendimiento es la única potencia cognoscitiva que permanece en el alma separada, según más arriba se probó. Pero el entendimiento no conoce lo singular, como también se ha dicho, y, por tanto, tampoco el alma separada.

2. Es más determinado el conocimiento mediante el cual se conoce algo en particular que aquel mediante el que sólo se conoce en universal. Pero el alma separada no conoce determinadamente las especies de las cosas naturales, y, por tanto, mucho menos los singulares.

3. Si conociese por otro medio que los sentidos algunas cosas singulares, de igual manera las conocería todas, lo cual no es exacto. Luego no conoce ninguna.

Por otra parte, refiere el evangelista San Lucas que el rico que

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

1. Nulla etim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra (q.77 a.8) dictis patet. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra (q.86 a.1) habitum est. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Praeterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Praeterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognosceret. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est quod dives in inferno positus dixit: «Habeo

* *Sent.* 4 d.50 q.1 a.3; *De verit.* q.19 a.2; *Q. de anima* a.20.

quinque fratres», ut habetur Lc. 1,28.

Respondeo dicendum quod animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus: et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra (q.86 a.1) dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut supra (q.14 a.11; q.57 a.2) dictum est; ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde angeli, propter efficaciam sui intellectus, per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem: quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur in eo secundum modum recipientis [1].

Ad primum ergo dicendum quod intellectus per viam abstractio-

estaba en el infierno decía: "Tengo cinco hermanos".

Respuesta. Las almas separadas conocen algunos seres singulares, pero no todos, ni siquiera los que existen en el presente. Para comprender lo cual, ha de tenerse en cuenta que hay dos maneras de entender: una, por abstracción de las imágenes. De este modo no pueden conocerse los singulares directa, sino indirectamente, según se ha dicho en otro lugar. Otra, mediante las especies infundidas por Dios; y es así como el entendimiento puede conocer lo singular, porque, así como Dios, en cuanto es causa de los principios universales e individuales, lo conoce todo por su propia esencia, tanto lo universal como lo singular, según se afirmó anteriormente, así las substancias separadas pueden conocer lo singular por medio de las especies, que son ciertas semejanzas participadas de aquella ciencia divina.

La diferencia entre los ángeles y las almas separadas está en que aquéllos tienen, por esas especies, un conocimiento perfecto y propio de las cosas; en cambio, el de las almas separadas es sólo confuso. Por eso los ángeles, debido a la eficacia de su entendimiento, no sólo pueden conocer mediante tales especies las naturalezas de las cosas de modo específico, sino también los singulares comprendidos en las especies. En cambio, las almas separadas no pueden conocer por dichas especies más que aquellas cosas singulares con las cuales tengan alguna relación: por un conocimiento anterior, por algún sentimiento, por una inclinación natural o por disposición divina, puesto que todo lo que se recibe en algún sujeto está determinado en él por el modo de ser del que lo recibe.

Soluciones. 1. El entendimiento no conoce por abstracción de lo sin-

[1] Cf. *De causis* prop.10: S.Th., lect.10.

gular. No es así, pues, como el alma separada entiende, sino del modo que se acaba de explicar.

2. Hemos advertido que el conocimiento del alma separada está ordenado a aquellas especies o individuos a los que dice alguna relación determinada.

3. El alma separada no está igualmente ordenada a todas las cosas singulares, sino que está con unas relacionadas de modo distinto que con otras. Por eso no hay igual motivo para que conozca todos los singulares.

nis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit, sed sicut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animae separatae determinatur, ad quae anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod anima separata non se habet aequaliter ad omnia singularia, sed ad quaedam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est aequalis ratio ut omnia singularia cognoscat.

ARTICULO 5

Utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata [a]

Si el hábito de la ciencia adquirida en este mundo permanece en el alma separada

Dificultades. Parece que los hábitos científicos adquiridos durante esta vida no permanecen en el alma separada.

1. Dice el Apóstol: "La ciencia será destruída".

2. Algunos menos buenos en este mundo poseen ciencia, mientras que otros mejores carecen de ella. Si, por consiguiente, los hábitos científicos perseveraran en el alma después de la muerte, seguiríase que, aun en la vida futura, algunos menos virtuosos serían superiores a los de mayor virtud; lo que no parece aceptable.

3. Las almas separadas poseerán ciencia de las cosas por influjo de la luz divina. Ahora bien, si la ciencia aquí adquirida permaneciese en el alma separada, habría dos formas de una misma especie en un único sujeto, lo cual es imposible.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod habitus scientiae hic acquisitae non remaneat in anima separata.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 13,8: «Scientia destruetur».

2. Praeterea, quidem minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiae permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis. Quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, animae separatae habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duae erunt formae unius speciei in eodem subiecto. Quod est impossibile.

---

[a] 1-2 q.67 a.2; *Sent.* 4 d.50 q.1 a.2; *Quodl.* 12 q.9 a.1; *In I Cor.* 13 lect.3.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in libro «Praedicament.» [10], quod «habitus est qualitas difficile mobilis; sed ab aegritudine, vel ab aliquo huiusmodi, quandoque corrumpitur scientia». Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quae est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiae per mortem corrumpatur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit in Epistola «Ad Paulinum» [11]: «Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelo».

Respondeo dicendum quod quidam [12] posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibile. Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur.

Sed quia scientia est in intellectu, qui est «locus specierum», ut dicitur in III «De anima» [13]; oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur: nam «habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur», ut dicitur in II «Ethic.» [14]. Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas; et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus

4. Afirma Aristóteles que "el hábito es una cualidad que cambia difícilmente, y, sin embargo, la ciencia desaparece, a veces, a causa de una enfermedad u otra causa semejante". Ningún cambio es tan grande en esta vida como el que supone la muerte. Parece, pues, que por la muerte se destruye el hábito científico.

Por otra parte, escribe San Jerónimo: "Aprendamos en la tierra aquellas cosas cuya ciencia permanecerá con nosotros en el cielo".

Respuesta. Supusieron algunos que el hábito científico no reside en el entendimiento mismo, sino en las facultades sensitivas, a saber, la imaginación, la cogitativa o la memoria; e igualmente, que las especies inteligibles no se conservan en el entendimiento posible. Si fuera cierta esta opinión, seguiríase que, destruído el cuerpo, desaparecería totalmente el hábito de la ciencia aquí adquirida.

Pero, puesto que la ciencia está en el entendimiento, que es el "lugar de las especies", como enseña el Filósofo, el hábito de la ciencia adquirida en esta vida reside en parte en dichas facultades y en parte en el entendimiento mismo. Esto puede constatarse por los mismos actos con los que se adquiere la ciencia, porque, según doctrina aristotélica, "los hábitos son semejantes a los actos mediante los cuales se adquieren". Pero los actos intelectuales mediante los que se adquiere la ciencia durante la vida terrena se realizan recurriendo a las imágenes que residen en dichas potencias sensitivas, de donde resulta que, en virtud de tales actos, se produce en el mismo entendimiento posible una ap-

[10] C.6 n.4 (BK 8b28).
[11] *Epist.* 53: ML 22,549.
[12] Cf. AVICENN., *De anima* p.5 c.6.
[13] C.4 n.4 (BK 429a27): S.TH., lect.7 n.686.
[14] C.1 n.7 (BK 1103b21): S.TH., lect.1 n.252

titud para comprender por medio de las especies recibidas. Y aun las mismas facultades inferiores adquieren cierta idoneidad para que el entendimiento, al volverse hacia ellas, pueda contemplar más fácilmente lo inteligible; pues, así como el acto intelectivo está principal y formalmente en el entendimiento mismo y de manera material y dispositiva en las facultades inferiores, así ocurre también con el hábito.

Por consiguiente, en el alma separada no permanecerá aquella parte del hábito científico adquirido que reside en las facultades inferiores, pero sí la que existe en el entendimiento mismo, porque, según se dice en el libro "De la duración y brevedad de la vida", una forma puede destruirse de dos modos: por sí misma, cuando es sustituida por su contraria, como el calor por el frío; o accidentalmente, por corrupción del sujeto en que está. Por corrupción del sujeto no puede desaparecer la ciencia que existe en el entendimiento, puesto que éste es incorruptible, como antes se probó. Tampoco pueden las especies inteligibles existentes en el entendimiento posible ser destruídas por sus contrarios, porque nada hay contrario a la intención inteligible, sobre todo tratándose de la simple aprehensión, mediante la cual conocemos las esencias. Sin embargo, tratándose del juicio o del raciocinio, hay, en efecto, contrariedad en el entendimiento, puesto que la falsedad en la proposición o en la argumentación es contraria a la verdad. En este sentido, a veces, la ciencia es destruída por su contrario, como ocurre cuando alguno por un argumento falso se desvía de la ciencia verdadera. Esta es la causa por la que el Filósofo admitía que la ciencia se destruía por dos motivos, a saber: "olvido", por parte de la memoria, y "engaño", debido a un razona-

possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu.

Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata: sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur in libro «De longitudine et brevitate vitae»[15], dupliciter corrumpitur aliqua forma: uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest: cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra (q.79 a.2 ad 2; cf. q.75 a.6) ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili: quia intentioni intelligibili nihil est contrarium; et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur «quod quid est». Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus, in libro praedicto (l.c. nt.15), ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur: scilicet «oblivionem», ex parte memorativae, et «deceptionem», ex parte argumen-

[15] C.2 (Bk 465a19-26).

tationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiae, secundum quod est in intellectu manet in anima separata.

miento falso. Ninguno de ellos puede caber en el alma separada. Por eso ha de concluirse que el hábito científico, en cuanto está en el entendimiento, permanece en el alma separada.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit (v.12): «Nunc cognosco ex parte».

Soluciones. 1. El Apóstol no habla allí de la ciencia como hábito, sino como acto de conocimiento. Así, para probar esto, añade: "Ahora conozco en parte".

Ad secundum dicendum quod sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt.

2. Como en estatura corporal puede el que es menos bueno aventajar al que es mejor que él, así nada impide que aquél posea en la vida futura un hábito científico que no posea éste. Esto, sin embargo, apenas significará nada en comparación de otras prerrogativas que los más virtuosos tendrán.

Ad tertium dicendum quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

3. Las dos ciencias de que se trata no son de la misma naturaleza, y, por tanto, la objeción no lleva consigo ningún inconveniente.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de corruptione scientiae quantum ad id quod habet ex parte sensitivarum virium.

4. El argumento se refiere a la corrupción de la ciencia en cuanto a lo que en ella proviene de las facultades sensitivas.

ARTICULO 6

Utrum actus scientiae hic acquisitae maneat in anima separata [a]

Si el acto de la ciencia adquirida es este mundo permanece en el alma separada

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus scientiae hic acquisitae non maneat in anima separata.

Dificultades. Parece que no permanece en el alma separada el uso actual de la ciencia adquirida aquí.

1. Dicit enim Philosophus, in I «De anima» [10], quod, corrupto corpore, anima «neque reminiscitur neque amat». Sed considerare

1. Dice Aristóteles que, una vez corrompido el cuerpo, "el alma ni recuerda ni ama". Pero recordar es pensar en aquellas cosas que uno

[a] *Sent.* 3 d.31 q.2 a.4: 4 d.50 q.1 a.2.

[10] C.4 n.14 (BK 408b27): S.TH., lect.10 n.163.

conoció anteriormente. Por tanto, el alma separada no posee el uso actual de la ciencia adquirida en esta vida.

2. Las especies inteligibles no serán más eficaces en el alma separada que lo son en el alma unida al cuerpo. Mediante ellas, sin embargo, no podemos ahora entender sino volviéndonos hacia las imágenes, como ya se ha dicho. Luego tampoco podrá hacerlo el alma separada, y en forma alguna podrá conocer mediante las especies inteligibles adquiridas aquí.

3. Dice Aristóteles que "los hábitos producen actos semejantes a los actos de donde ellos proceden". Pero el hábito de la ciencia se adquiere aquí por los actos del entendimiento, que se vuelve sobre las imágenes. Luego el hábito no puede producir otros actos. Ahora bien, como tales actos no competen al alma separada, ésta no poseerá ningún uso de la ciencia adquirida en este mundo.

Por otra parte, refiere San Lucas que se dijo al rico que estaba en el infierno: "Acuérdate que recibiste bienes durante tu vida".

Respuesta. En el acto han de considerarse dos cosas: su especie y su modo. La especie del acto se toma del objeto hacia el cual el acto de la potencia cognoscitiva se encamina mediante la especie que es su imagen; en cambio, el modo del acto se aprecia por el poder del agente. Así, el que uno vea la piedra depende de la especie sensible que existe en el ojo; pero el que la vea con claridad depende de la potencia visual del ojo.—Permaneciendo, pues, en el alma separada las especies inteligibles, como queda dicho, y no siendo su estado igual al que al presente tiene, síguese que el alma separada puede entender por las especies inteligibles aquí adquiridas las cosas que antes conocía. Sin embargo, no del mismo modo, es decir quae prius aliquis movit, est reminisci. **Ergo anima separata non potest habere actum scientiae quam hic acquisivit.**

2. Praeterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra (q.84 a.7) habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in II «Ethic.» (cf. nt.14), quod «habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur». Sed habitus scientiae hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest illos actus reddere. Sed tales actus non competunt animae separatae. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiae hic acquisitae.

Sed contra est quod Lc. 16,25 dicitur ad divitem in inferno positum: «Recordare quia recepisti bona in vita tua».

Respondeo dicendum quod in actu est duo considerare: scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo: sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quae est in oculo: sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi.—Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est (a.5); status autem animae separatae non sit idem sicut modo est: sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem

animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de reminiscentia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam: non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est (q.79 a.6).

Ad secundum dicendum quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis.

Ad tertium dicendum quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus: non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter [11], causat habitum iustitiae politicae, per quem delectabiliter operamur.

cir, recurriendo a las imágenes, sino del modo adecuado al alma separada. Así, pues, permanece en el alma separada el acto de la ciencia adquirida en este mundo, pero de distinto modo.

Soluciones. 1. Aristóteles habla de reminiscencia refiriéndose a la memoria sensitiva, no a la que, según hemos dicho, es de alguna manera intelectual.

2. El diverso modo de entender no proviene de la distinta eficacia de las especies, sino del diferente estado del alma que conoce.

3. Los actos mediante los que se adquieren los hábitos son semejantes a los causados por éstos sólo en cuanto a la especie, no en cuanto al modo de obrar. En efecto, el hacer obras justas, pero no con espíritu de justicia, esto es, con agrado, causa el hábito de la justicia política, mediante el cual las obramos gustosamente.

ARTICULO 7

Utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae [a]

Si la distancia local impide el conocimiento del alma separada

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De cura pro mortuis agenda» [12], quod «animae mortuorum ibi sunt, ubi ea quae hic fiunt scire non possunt». Sciunt autem ea quae apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animae separatae.

Dificultades. Parece que la distancia local impide el conocimiento del alma separada.

1. Dice San Agustín que "las almas de los difuntos están donde no pueden saber lo que ocurre en esto mundo". En cambio, conocen lo que sucede cerca de ellas. Luego la distancia local impide al alma separada conocer.

[a] *Sent* 4 d.50 q.1 a.4.

[11] Cf. ARISTOT., *Ethic.* 5 c.10 (BK 1135a15): S.TH., lect.13 n.1035.

[12] C.13: ML 40,605.

2. Afirma el propio Santo que "los demonios, debido a la rapidez de sus movimientos, nos anuncian cosas que nosotros ignoramos". Pero la rapidez de movimiento nada influiría en esto si la distancia local no impidiera el conocimiento de los demonios. Con mayor motivo impedirá, pues, el del alma separada, que es de inferior naturaleza.

3. La distancia local es semejante a la temporal. Esta impide el conocimiento del alma separada, pues no conoce las cosas futuras. Parece, pues, que también lo impedirá la distancia local.

Por otra parte, dice San Lucas que, "cuando el rico estaba en los tormentos, levantando sus ojos, vió desde lejos a Abrahán". Luego la distancia local no impide el conocimiento del alma separada.

Respuesta. Algunos supusieron que el alma separada conoce los singulares por abstracción de las cosas sensibles. Si esto fuera verdad, podría decirse que la distancia local impedía el conocimiento del alma separada, pues sería preciso, o que las cosas sensibles obrasen sobre ella, o ella sobre los objetos sensibles, y en ambos casos se exigiría una determinada distancia.—Tal hipótesis es, sin embargo, imposible, porque el abstraer especies de las cosas sensibles se realiza mediante los sentidos y demás potencias sensitivas, de que carece el alma separada. Esta conoce los objetos singulares mediante especies que provienen del influjo de la luz divina, que se extiende por igual a lo que está cerca y a lo lejano. Por tanto, la distancia local no impide en absoluto el conocimiento del alma separada.

Soluciones. 1. San Agustín no afirma que las almas de los difuntos estén imposibilitadas para ver

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De divinatione daemonum» [19], quod «daemones, propter celeritatem motus, aliqua nobis ignota denuntiant». Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem daemonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animae separatae, quae est inferior secundum naturam quam daemon.

3. Praeterea, sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animae separatae: non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animae separatae cognitionem impediat.

Sed contra est quod dicitur Lc. 16,23, quod dives, «cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe». Ergo distantia localis non impedit animae separatae cognitionem.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem: requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque, requireretur distantia determinata.— Sed praedicta positio est impossibilis: quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animae mor-

[19] C.3: ML 40,584.

tuorum, ea quae hic sunt videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantiae causa esse credatur: sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra (a.8) dicetur.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod daemones habent corpora naturaliter sibi unita (cf. q.51 a.9 ad 1): secundum quam positionem, etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro (l.c. nt.2) Augustinus expresse tangit: licet eam magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quae dicit XXI libro «De civ. Dei» [20].

Ad tertium dicendum quod futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia: quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum so cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia locali, et de distantia temporis.

lo que sucede en este mundo por el hecho de que estén en el otro, de modo que atribuya a la distancia local esa ignorancia. Esto puede suceder por otros motivos, como luego veremos.

2. San Agustín habla allí refiriéndose a la opinión de algunos, que creían que los demonios estaban naturalmente unidos a un cuerpo. Según esa opinión, podrían tener también potencias sensitivas, para cuyo ejercicio se requiere una determinada distancia. A esa hipótesis alude expresamente en el mismo libro, aunque más bien exponiéndola que afirmándola, como se ve por lo que dice en el libro "Sobre la ciudad de Dios".

3. Las cosas futuras, que distan en el tiempo, no son entes en acto; por ello, no son cognoscibles en sí mismos, porque, en la medida en que algo carece de entidad, carece también de inteligibilidad. En cambio, los objetos distantes espacialmente son entes en acto, y, por tanto, cognoscibles en sí mismos. Por eso, la distancia local y temporal no son de la misma naturaleza.

ARTICULO 8

Utrum animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur [a]

Si las almas separadas conocen lo que sucede en este mundo

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur.

1. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quae hic aguntur; secundum illud Lc. 16,18: «Habeo quinque fratres, ut

Dificultades. Parece que las almas separadas conocen lo que ocurre en el mundo.

1. Si no lo conocieran, no se cuidarían de ello; sin embargo, se preocupan de lo que sucede aquí, como confirman aquellas palabras de San Lucas: "Tengo cinco hermanos,

[a] 2-2 q.83 a.4 ad 2; *Sent.* 4 d.45 q.3 a.1 ad 1.2; d.50 q.1 a.4 ad 1; *De verit.* q.8 a.2 ad 12; q.9 a.6 ad 5; *Q. de anima* a.20 ad 3.

[20] C.10: ML 41,724.

para que les advierta que no vengan también ellos a este lugar de tormentos". Por consiguiente, conocen lo que ocurre en esta vida.

2. Los difuntos aparecen frecuentemente a los vivos, ya durante el sueño, ya en la vigilia, y les avisan de cosas que ocurren en el mundo, como lo hizo Samuel a Saúl, según nos enseña la Escritura. Esto no ocurriría si ignorasen lo que sucede aquí. Por tanto, lo conocen.

3. Las almas separadas saben lo que sucede junto a ellas. Si no conocieran lo que sucede entre nosotros, sería la distancia local la que lo impidiese, cosa que hemos demostrado no ser cierta.

Por otra parte, se lee en el libro de Job: "Tengan honores sus hijos o sean despreciados, él no lo sabrá".

Respuesta. Por conocimiento natural, que es al que ahora nos referimos, las almas de los difuntos no saben lo que sucede en este mundo. La razón de esto está en lo que hemos dicho: el alma separada conoce las cosas singulares en cuanto de alguna manera está determinada a ellas, o bien por un vestigio de conocimiento o afecto anterior, o bien por disposición divina. Las almas de los difuntos, por prescripción divina y en conformidad con su modo de existir, están separadas de la comunicación con los vivos y en convivencia con las substancias espirituales, separadas de los cuerpos. Por eso ignoran lo que sucede entre nosotros.—San Gregorio da de ello esta razón: "Los muertos ignoran la manera como se desarrolla la vida corporal de los que viven después de ellos; porque la vida espiritual es muy diferente de la carnal, y así como lo corpóreo y lo incorpóreo pertenecen a distinto género, así también difieren en su conocimiento". Y San Agustín parece indicar lo

testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum». Ergo animae separatae cognoscunt ea quae hic aguntur.

2. Praeterea, frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quae hic aguntur; sicut Samuel apparuit Saulí, ut habetur I Reg. 28,11 sqq. Sed hoc non esset, si ea quae hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quae hic aguntur cognoscunt.

3. Praeterea, animae separatae cognoscunt ea quae apud eas aguntur. Si ergo quae apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam. Quod supra (a.7) negatum est.

Sed contra est quod dicitur Iob 14,21: «Sive fuerint filii eius nobiles, sive ignobiles, non intelliget».

Respondeo dicendum quod, secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et huius ratio ex dictis (a.4) accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicuius praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatae sunt a conversatione viventium, et coniunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae. Unde ea quae apud nos aguntur ignorant. — Et hanc rationem assignat Gregorius in XII «Moralium» [21], dicens: «Mortui vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur, nesciunt: quia vita spiritus longe est a vita carnis; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione». Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in libro «De cura pro mortuis agenda» [22], dicens quod «ani-

[21] C.21: ML 75,999.
[22] C.13.16: ML 40,604.607.

mae mortuorum rebus viventium non intersunt».

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: «Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est: quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent». — Augustinus vero, in libro «De cura pro mortuis agenda» (c.13), expresse dicit quod «nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii», ut habetur in glossa (interl.), super illud, «Abraham nescivit nos», Isaiae 63,16. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quod Dominus promisit Iosiae regi quod prius moreretur, ne videret mala quae erant populo superventura, ut habetur IV Reg. 22,20. — Sed Augustinus hoc dubitando dicit: unde praemittit, «ut velet, accipiat quisque quod dicam». Gregorius autem assertive: quod patet per hoc quod dicit, «nullo modo credendum est».

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes, omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis aequales: de quibus etiam Augustinus asserit[23] quod ea quae apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae coniunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiae divinae dispositio exigit.

mismo cuando dice que "las almas de los muertos no intervienen en las cosas de los vivos".

Respecto a las almas de los bienaventurados, parece existir diferencia entre San Gregorio y San Agustín, porque San Gregorio añade allí mismo: "Lo cual no ha de pensarse de las almas santas, porque de quienes interiormente ven la claridad de Dios omnipotente no puede creerse en modo alguno que ignoren algo exterior".—En cambio, San Agustín afirma expresamente que "los muertos, incluso los santos, ignoran lo que hacen los vivos y sus hijos", como se lee en el comentario sobre el texto de Isaías: "Abrahán no supo de nosotros". Para confirmarlo, alude al hecho de que su madre no le visitaba y consolaba en sus tristezas, como hacía mientras vivió, no siendo probable que en una vida más feliz se hubiera hecho menos piadosa; como asimismo a que el Señor prometió al rey Josías que moriría antes de ver los males que habían de sobrevenir a su pueblo.— No obstante, San Agustín duda acerca de su opinión, y por eso había advertido previamente: "Cada cual piense lo que quiera de lo que voy a decir"; en cambio, San Gregorio habla de modo afirmativo, como demuestra su expresión: "en modo alguno ha de creerse".

Parece, sin embargo, más probable, conforme la opinión de San Gregorio, que las almas de los bienaventurados que ven a Dios conocen todas las cosas presentes que aquí suceden, porque son iguales a los ángeles, de los que el mismo San Agustín afirma que no ignoran las cosas que suceden entre los vivos. Pero, como las almas de los santos están unidas de un modo perfectísimo a la justicia divina, ni se entristecen ni intervienen en las cosas de los vivos, a no ser que lo exija una disposición de esa divina justicia.

[23] Ibid. c.15: ML 40,605.

Soluciones. 1. Las almas de los difuntos pueden ocuparse de las cosas de los vivos aun cuando ignoren el estado en que se hallan, como nosotros nos ocupamos de ellos, ofreciendo sufragios en su favor aunque ignoramos su estado.—Pueden también conocer los hechos de los vivos no por sí mismos, sino, bien por las almas de los que de aquí van hasta ellos, bien por medio de los ángeles o demonios, o bien, finalmente, "porque se lo revele el Espíritu de Dios", como dice San Agustín.

2. Que los muertos aparezcan a los vivos de una u otra manera, acontece o por una especial providencia divina, que dispone que las almas de los difuntos intervengan en las cosas de los vivos, lo que constituye un milagro de Dios, o porque estas apariciones se realizan por acciones de los ángeles, buenos o malos, aun ignorándolo los muertos, como también los vivos aparecen sin saberlo a otros vivos durante el sueño, según dice San Agustín.—Y así, en el caso de Samuel podría decirse, atendiendo a la revelación divina, que él mismo se apareció, porque dice la Escritura que "se durmió y anunció al rey el fin de su vida"; o bien, si no se admite la autoridad del Eclesiástico, puesto que los hebreos no lo cuentan entre las Escrituras canónicas, que aquella aparición fué dispuesta por los demonios.

3. Tal ignorancia no se debe a la distancia local, sino a la razón que hemos señalado.

Ad primum ergo dicendum quod animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum; sicut curam habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus.—Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt; vel per angelos seu daemones; vel etiam «Spiritu Dei revelante», sicut Augustinus in eodem libro dicit (l.c.).

- Ad secundum dicendum quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animae mortuorum rebus viventium intersint: et est inter divina miracula computandum. Vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis: sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro praedicto [24].—Unde et de Samuele dici potest quod ipse apparuit per revelationem divinam; secundum hoc quod dicitur Eccli. 46,23, quod «dormivit, et notum fecit regi finem vitae suae». Vel illa apparitio fuit procurata per daemones: si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas scripturas apud Hebraeos non habetur (cf. nt.23).

Ad tertium dicendum quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam praedictam (in c).

[24] C.10: ML 40,60c.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 90-92

LA FORMACION DEL HOMBRE

Trata Santo Tomás esta cuestión desde un punto de vista teológico. Dios es la causa primera de todas las cosas, y, por tanto, también del hombre, el cual se compone de alma y de cuerpo, siendo como un intermedio entre las substancias puramente espirituales y las materiales. Por eso comienza determinando, en primer lugar, el origen del alma racional, que es en lo que el hombre conviene con las substancias espirituales, estudiando después el origen del cuerpo. En el hombre está comprendida también la mujer; pero, como la Sagrada Escritura describe de un modo especial la formación del cuerpo de aquélla, Santo Tomás le asigna una cuestión distinta, con el objeto de explicar el sentido de la revelación acerca de este particular.

I. Origen del alma racional

ERRORES.—Acerca de esta cuestión hubo muchos errores en el transcurso de la historia. Santo Tomás cataloga los principales bajo estos dos conceptos: 1.º Los de aquellos que no pudieron superar su imaginación. 2.º Y los de aquellos otros que no supieron distinguir entre los diversos grados de substancias espirituales (q.90 a.1). En los primeros están comprendidos los materialistas de todo tiempo, como Demócrito, Lucrecio, Moleschott, Le Dantec, Haeckel, etc.; los sensistas; los transformistas al estilo de Darwin y Spencer; los traducianistas o generacionistas, materiales o espirituales, entre los cuales pueden contarse Rosmini, Frohschammer, Hermes, Ubaghs. Y en los segundos, los gnósticos, que enseñaban que el alma humana era una emanación de Dios; los panteístas, que sostienen que nuestra mente se identifica con la divina esencia, y los maniqueos, que enseñaban que el alma humana es una porción de la substancia divina.

Otros sostenían que el alma racional había sido creada por Dios antes de su unión con el cuerpo. Así Orígenes, los priscilianistas y algunos eclesiásticos, de los cuales habla San Jerónimo en la epist.126 c.1 [1]. Por fin, propugnaban otros que los ángeles habían sido instrumento de Dios en la creación del alma, como Avicena, Algazel, los seleucianos y Domingo Gundisalino.

[1] ML 33,731-732.

El alma humana no es una emanación de la substancia divina ni tampoco una porción de ella, sino que es creada inmediatamente por Dios en el momento mismo de su infusión en el cuerpo.

La Sagrada Escritura no suministra explícitamente ningún argumento apodíctico acerca de la creación del alma por Dios; sin embargo, es completamente favorable a ella. En el libro de la Sabiduría (15,11) y Génesis (2,7) se dice que el alma es debida a una *inspiración* de Dios. A este lugar del Génesis hace alusión el Eclesiástico (12,7).

La mayor parte de los Santos Padres enseña el creacionismo del alma inmediatamente por Dios. Así, dice San Clemente Romano que Dios es *el creador de todos los espíritus* (1 Cor. 59,3).

Casi todos los grandes Padres de la Iglesia oriental lo enseñan expresamente. En la Iglesia occidental, algunos dudan acerca de esta cuestión a causa de la transmisión del pecado original y del peso de la autoridad de San Agustín, el cual, aunque rechaza fuertemente el traducianismo material, dudaba acerca del espiritual, por la causa antes indicada, como puede apreciarse en la epíst.166 c.8 [2], dirigida a San Jerónimo. Hay que exceptuar, sin embargo, a San Hilario, San Ambrosio y San Jerónimo, que manifiestamente enseñan el creacionismo.

El Magisterio de la Iglesia tiene determinaciones precisas en todo lo que atañe a esta cuestión. El emanantismo es condenado en el concilio Vaticano (D 1804). En los concilios de Toledo de los años 400 y 477 se condena al que dijere o creyera que el alma humana es una porción de Dios o la substancia de Dios (D 20.31).

El papa San Anastasio II llama «sana doctrina» a la que enseña que Dios crea las almas de todos los hombres (D 170). El concilio provincial de Colonia afirma: «No puede caber duda, según la mente de los concilios, que el alma racional es creada por Dios» (CL 5,293). En la profesión de fe impuesta por León IX a Pedro, obispo de Antioquía, se dice: «Creo y predico que el alma no es parte de Dios, sino creada de la nada» (D 348). Y el Lateranense IV, después de definir, contra los albigenses y maniqueos, la creación *ex nihilo* de todas las cosas por Dios al principio del tiempo, añade después la creación del alma, en la que el hombre conviene con los ángeles (D 428). Por lo cual terminantemente enseña Pío XII en la *Humani generis* que «la fe nos impone creer que el alma es creada por Dios inmediatamente» (D 2327).

El preexistencialismo del alma, además de ser rechazado unánimemente por todos los Santos Padres, fué condenado por el papa Vigilio y el concilio de Braga (D 203.236) Y el concilio Lateranense V condena como herética la doctrina que afirma una sola alma para todos los hombres (D 738). A su vez, el concilio de Viena define que el alma por sí misma y esencialmente es forma del cuerpo (D 481). De donde resulta que el alma es creada en el mismo momento de su infusión en el cuerpo, como claramente consta por el concilio V de Letrán y la bula de Alejandro VII *Sollicitudo omnium ecclesiarum* respecto de la Virgen María (D 738 1100).

El traducianismo fué condenado por San Anastasio II y Benedicto XII (D 170.533). El traducianismo de Rosmini es condenado

[2] ML 33,731-732.

por León XIII (D 1910 1911 a). La obra de Frohschammer en la que enseñaba el traducianismo fué incluida en el *Indice* por Pío IX, el cual mandó también a Ubaghs expurgar la suya de la idea de traducianismo. Santo Tomás califica de herético al traducianismo (1 q.118).

El Doctor Angélico explica de la manera más fundamental esta doctrina de la Iglesia. La imposibilidad de que el alma venga de Dios por emanación, o sea una parte de la substancia divina, se basa en la absoluta simplicidad e inmutabilidad del ser de Dios (1 q.3 a.4.7.8).

La necesidad absoluta de la creación del alma radica en su espiritualidad.

En cuanto espiritual, el alma racional es independiente de la materia en su ser, o existencia, y en su hacerse, puesto que el *fieri* de una cosa tiene por término su existencia (1 q.90 a.2). Y siendo independiente el alma de la materia en su existir y en su *fieri*, no está en la potencialidad de la misma ni puede ser producida por ningún agente por educción de la potencia material, sino tan sólo por creación. Por eso el alma racional solamente puede ser producida por Dios inmediatamente, porque todo agente creado, por lo mismo que es *particular*, no extiende su virtud a la producción de todo el ser de una cosa, sino que presupone una potencia o materia, de la cual la educe mediante su acción. Pero Dios, como agente universal o infinito, no presupone nada en su operación, extendiéndose su virtud efectiva a todo el ser de las cosas.

La espiritualidad del alma la deduce Santo Tomás de su virtud intelectiva, la cual se extiende a todo el ser en cuanto tal (1 q.75 a.5). Y de la espiritualidad, su subsistencia e inmortalidad (1 q.75 a.2.6). Supuesta la espiritualidad del alma, su creación por Dios es una consecuencia necesaria, puesto que el término de la creación son las cosas subsistentes (1 q.45 a.4). Por tanto, la negación de la creación del alma inmediatamente por Dios llevaría consigo la negación de su espiritualidad e inmortalidad. Tal es la unión tan estrecha que entre sí tienen los dogmas de nuestra fe acerca de nuestra alma.

No hay que confundir la espiritualidad del alma con su simplicidad. La espiritualidad dice independencia de la materia en el ser y en el obrar, y la simplicidad, negación de elementos distintos en su constitución. El alma racional tiene una subsistencia propia independientemente del cuerpo, pues serían totalmente inexplicables en otro caso sus operaciones intelectivas de conocer y de querer. Es más, como forma del cuerpo, ella es la que le comunica también a él su subsistencia (1 q.76 a.4). Pero en sí misma no es totalmente simple, puesto que consta de potencia y de acto, o de esencia y existencia. Y así dice Santo Tomás: «La misma esencia simple del alma es como potencia respecto del ser participado, el cual necesariamente acompaña a la esencia del alma, ya que el ser o existencia necesariamente sigue a la forma" (ibid., a.2 ad 1).

Supuesto que el alma es naturalmente forma del cuerpo, el preexistencialismo de Orígenes cae por su base, puesto que Dios creó las cosas según la condición de su naturaleza. Por eso mismo el alma es creada en el momento mismo de su infusión en el cuerpo. Aun en la hipótesis agustiniana de la creación de todas las cosas al principio en sus «razones seminales», sólo se podría decir que el alma fué creada antes del cuerpo en cuanto conviene genéricamente

con las substancias angélicas. El alma no es una substancia completa en la razón de especie o naturaleza, como los ángeles, sino tan sólo en la razón de substancia. Y así, según el orden natural, el alma no comienza a ser sin el cuerpo, aun cuando accidentalmente subsista sin él después de la muerte y antes de la resurrección universal (ib., a.4; 1 q.75 a.4.7).

El traducianismo se opone radicalmente a la creación del alma por Dios. En cuanto al traducianismo sensitivo es evidente, porque el alma racional trasciende completamente a toda virtud de tipo de cualquier modo corpóreo, no estando contenida en la potencialidad de ninguna materia, de la cual pudiera educirse por algún agente creado. Afirmar lo contrario equivaldría a negar su espiritualidad. Cosa parecida ocurre también con el traducianismo espiritual, porque, como todo agente creado, por lo mismo que tiene una virtud limitada, educe las formas de una potencia o materia que necesariamente presupone. Decir que el alma es espiritualmente traducida, o educida de la potencialidad de otro sujeto, sería lo mismo que negar su propia subsistencia o espiritualidad. Y, por lo tanto, su creación. Por eso Santo Tomás no vacila en afirmar que el traducianismo, de cualquier tipo que se imagine, es herético (1 q.118 a.2). La razón está plenamente de acuerdo con la fe en la afirmación de la creación del alma inmediatamente por Dios en el momento de su infusión en el cuerpo.

¿En qué momento de la generación humana es creada el alma por Dios? No lo sabemos con certeza. Santo Tomás dice que al fin de la generación humana. Distingue el Doctor Angélico en la formación del hombre una triple generación o metamorfosis sucesiva, de tipo vegetativo la primera, sensitivo la segunda e intelectivo la tercera. El hombre por su propia virtud sería causa de las formas vegetativa y sensitiva que sucesivamente recibe el embrión humano, no por transformación de la primera en la segunda, sino por generación sucesiva en virtud del impulso primero. A su vez, la forma sensitiva, según el modo humano, sería la disposición inmediata que exigiría la creación e infusión por Dios del alma racional en el cuerpo, en la que se terminaría la generación del hombre. Santo Tomás no encuentra ninguna dificultad en la generación sucesiva de estas formas por la acción de dos agentes coordinados, que en el caso presente son el hombre y Dios. De este modo, el hombre en la generación es como la causa subordinada, o el instrumento de Dios, en sentido lato, de la creación del alma. Según esto, entre el acto de la generación inicial y la creación del alma racional por Dios, mediaría un lapso de tiempo que se podría extender bastante [3]. Muchos autores, sin embargo, tienden a acortarlo lo más posible. La concepción de Santo Tomás, además de hallarse corroborada por la metamorfosis de algunos animales, tiene su fundamento, por una parte, en la manifestación sucesiva de las condiciones de la vida del embrión, puramente vegetativa primero y después sensitiva, las cuales no exigen para su explicación natural nada más que la forma vegetativa, primero, y después la sensitiva, conteniendo ésta virtualmente la primera, y, por último, la racional, que comprende las dos para dar realidad al ser humano. Por otra parte, en las exigencias de la forma racional para su infusión en el cuerpo, las cuales no parecen

[3] 1 q.118 a.2 ad 2.3.4.

hallarse en el embrión humano en los primeros momentos de su existencia. La Iglesia prescribe que se bauticen los fetos extrauterinos de un modo absoluto, siempre que den señales de vida [4], lo cual parece favorecer la concepción inmediata, aunque no la decide completamente.

II. Origen del cuerpo humano

A) La hipótesis de la evolución

Esta cuestión es en la actualidad sumamente discutida. Luchan en ella dos concepciones distintas y antagónicas del mundo: la evolucionista, por una parte, y la estática, por otra. La primera establece la primacía en el tiempo de una potencialidad universal que residiría en la materia, de la cual fueron saliendo todas las cosas por evolución de unas en otras mediante la manifestación sucesiva de sus virtualidades casi infinitas. Si aquella potencialidad universal se establece como principio único de toda la realidad, y la evolución de la materia se extiende hasta la misma alma racional, tenemos lo que se llama evolucionismo absoluto, contrario a los dogmas de la creación en general y del alma racional en particular. Pero, excluida ésta y admitida la existencia de Dios como causa primera de la materia y primer propulsor de la evolución universal del mundo, representa, sin duda, una concepción grandiosa y mucho más teocéntrica que su opuesta la estática.

Esta no se contenta con la existencia de una materia universal, creada y dirigida por Dios, sino que al lado de la materia pone también agentes creados, causados y regidos por Dios, los cuales son causa de las mutaciones de las cosas. ¿Hasta dónde se extienden los seres creados por Dios al principio del tiempo y hasta dónde alcanzan las mutaciones que las mismas cosas producen bajo la regulación suprema de Dios? Más concretamente: el cuerpo del hombre, ¿es fruto de la evolución animal o fué formado inmediatamente por Dios? La concepción evolucionista, aun moderada, afirma la evolución respecto del cuerpo del hombre, mientras que la estática lo hace efecto de una inmediata intervención divina.

Sin duda que la concepción de una materia potencia universal pasiva de la que procedieran todas las cosas, sin agentes naturales que las produjeran, haría de la naturaleza la obra más imperfecta de Dios, puesto que carecería de las virtudes activas, sin las cuales toda evolución de la materia es naturalmente imposible. Por tanto, no queda otra solución que la mixta de una materia universal existente en uno o en muchos seres dotados de virtudes activas capaces de desarrollar sus inmensas virtualidades. Porque a nadie se le puede ocurrir poner una potencia pasiva universal, mezclada de virtudes activas, sin un sujeto en el cual ambas residan. La cuestión está en saber ahora si ese ser o seres en acto, primitivos y fundamentales, dotados de una potencia universal pasiva y al mismo tiempo de virtudes activas, es único o múltiple. Y, supuesto que sea múltiple, si una multiplicidad de seres, tan numerosa y

[4] C. I. C., cn.747.

variada como se quiera, hasta llegar a los seres vivientes inmediatamente inferiores al hombre, es capaz por sí misma para explicar el origen del cuerpo humano independientemente de Dios.

B) AMBIGÜEDAD DE LA DOCTRINA DE LA EVOLUCIÓN

Comenzando por la misma palabra *evolución*, no se puede menos de reconocer que tiene muchos sentidos diferentes, lo cual puede dar lugar a grandes confusiones si no se distinguen con toda claridad. Porque uno es el genérico de aparición sucesiva en el mundo de los seres que lo pueblan, y otros muy distintos los específicos, fixista, transformista, mecanicista y finalista. El primero mantiene y defiende la fijeza e inmutabilidad de las esencias o especies de las cosas, mientras que el transformista afirma la conversión y mutación de unas en otras. El mecanicismo trata de explicar toda la variación y progreso del universo solamente por la intervención de agentes físico-químicos, negando la finalidad y la intervención de una inteligencia ordenadora que dirija todo el movimiento de la naturaleza, al paso que su opuesta la finalista encuentra en la finalidad el resorte más poderoso de la evolución. De aquí que con una misma palabra se puedan expresar conceptos totalmente opuestos acerca de la evolución.

A esto hay que añadir la diversidad tan grande de la terminología empleada en las ciencias naturales respecto de la que comúnmente se usa, de un modo especial en filosofía. Particularmente tiene esto aplicación en el concepto de especie, no siendo la especie natural nada más que una variación accidental de la especie filosófica y comúnmente tomada. Cosa parecida sucede también con el *género* y la diferencia, todo lo cual hace que con unos mismos nombres se signifiquen o expresen conceptos diversísimos y hasta opuestos entre sí, siendo necesario que en cada caso averigüe el lector el sentido que da el autor a los vocablos que emplea.

Por otra parte, la cuestión de la evolución se trata generalmente desde un punto de vista totalmente exclusivista, siendo así que solamente considerándola de un modo integral puede llevar a término feliz. Porque la evolución puede y debe considerarse desde el punto de vista, no sólo científico, sino también filosófico y teológico. El que prescinda de cualquiera de estos aspectos fundamentales, forzosamente tiene que parar en el fracaso. Porque en el estudio de la naturaleza, y, sobre todo, en una cuestión tan importante de la misma como es su progreso y desarrollo, nosotros no podemos prescindir de los principios de nuestra razón, y mucho menos de Dios, su primera causa eficiente y final última, que con su inteligencia infinita ordena, dispone y dirige todos los movimientos de las cosas. La ciencia actual, particularmente al tratar esta cuestión, es, en la mayor parte de los casos, atea por profesión y acéfala por tendencia y por elección. Y sólo una concepción integral de la evolución, que reconozca íntegramente todos los valores legítimos de la ciencia, de la razón filosófica y de la teología, puede llegar a imponerse. Tanto el transformismo como el mecanicismo prescinden de Dios en la explicación del universo, y ambos son contrarios a la razón. Pues el transformismo hace al efec-

to superior a la causa y pone como causa de la diversidad esencial la esencial identidad; y el mecanicismo establece como causa del orden lo que es privación del mismo. A su vez, el fixismo, que reconoce los valores teológicos y filosóficos, no se conforma con el hecho mismo de la evolución histórica.

En un sentido genérico no se puede negar el hecho de la evolución. La geología, la biología y la paleontología son una demostración palmaria. «El estado presente del mundo—dice Labourdette—no es primitivo, no sólo en cuanto que temporalmente está muy lejos de su origen, sino también en cuanto que en sí mismo es un término, un resultado, cualquiera que sea su porvenir. Este estado actual del mundo fué preparado en un pasado en el que todavía no existía, y se encontraba en un estado de *involución*. Cualesquiera que sean nuestras investigaciones—por ejemplo, acerca de la formación de la tierra, del sistema solar o de la historia de la vida—, tocamos siempre lo viejo y primitivo. No nos podemos substraer a la impresión de que la historia del mundo, lejos de ser una duración horizontal de las cosas, tal como fueron desde el principio, es más bien una explicitación sucesiva en la duración de inmensas virtualidades primitivas» [5]. «La sucesión de faunas y floras en el tiempo—añade Bermudo Meléndez—es un hecho cierto e indiscutible desde el punto de vista paleontológico. En los sucesivos horizontes estratigráficos aparecen y desaparecen especies, géneros y grupos sistemáticos enteros, que unas veces van siendo gradualmente sustituídos por otros y que otras veces desaparecen totalmente. Para un determinado grupo hay siempre un orden de sucesión de formas, cada vez más especializadas y más adaptadas a un determinado género de vida. Este proceso irreversible es, sin duda, el carácter más acusado de la evolución orgánica. Estos hechos hacen surgir la hipótesis de la evolución, como la más probable, frente a la contraria fixista, que propugna la inmutabilidad de las especies y de los grupos sistemáticos superiores en el tiempo» [6].

C) La evolución y la filosofía tradicional

La evolución, en un sentido integral y verdadero, cabe perfectamente dentro de los principios de la filosofía tradicional.

Pero ¿es posible concebir de tal manera la evolución que, conformándose, por una parte, con los hechos de la ciencia, no se oponga, por otra, a los principios de la razón y de la teología? Santo Tomás no fué, sin duda, evolucionista; pero en los principios de su filosofía cabe con toda holgura una teoría de la evolución que, admitiendo todos los hechos legítimos de la ciencia, los explica al mismo tiempo que los armoniza con los principios de la razón y de la teología.

Estos principios son los siguientes: *a)* Todo ser corpóreo está constituído por un doble principio, potencial el uno y material el otro, llamados materia y forma [7]. *b)* La materia está en potencia para todas las formas materiales, desde la más inferior a la más

[5] *Le péché originel et les origines de l'homme* p.121.
[6] *La evolución orgánica vista por un paleontólogo:* Las Ciencias, año 18 n.1
[7] *Phys.* 1 c.7; S.Th. lect.12

superior, y cuando tiene una en acto, está en potencia para todas las demás [8]. *c)* Esta potencia natural de la materia es pasiva, y para que no resulte un contrasentido, en la naturaleza deben existir también las virtudes activas capaces de actuarla con la recepción de todas las formas [9]. *d)* Estas virtudes activas son de dos clases, dispositivas unas y perfectivas las otras [10]. *e)* Las virtudes perfectivas se dividen en dos grandes grupos: particulares y universales, o unívocas y análogas [11]. *f)* Las primeras son causa del *fieri* de una forma, pero no de la misma forma, mientras que las universales o análogas lo son también de la forma que virtualmente contienen en sí mismas o como instrumento de la causa primera que las contiene a todas eminentemente (1 q.104 a.1). *g)* Tanto las causas particulares como las universales están subordinadas a la sabiduría y poder de Dios, bajo cuyo impulso y dirección obran en orden a la consecución del fin intentado por Dios en la gobernación del mundo, para el cual se requiere la variedad y multiplicidad de seres diversos existentes en él (1 q.47 a.1.2). *h)* De este modo, la naturaleza, bajo la égida de la Providencia divina, va produciendo sucesiva y escalonadamente los seres que pueblan el universo en orden a los fines propios de cada uno de ellos y del universal que Dios se propuso en la creación del mundo [12]. *i)* Dentro de cada especie se pueden dar variedades accidentales de la misma, que son una demostración de la fecundidad de la sabiduría divina (1 q.47 a.2). *j)* Esta evolución tiene un límite infranqueable, el alma humana, que sólo puede ser creada inmediatamente por Dios, respecto de la cual también la materia está en potencia, no natural, sino obediencial (1 q.90 a.2). *k)* Luego ni evolucionismo absoluto ni tampoco un fixismo rígido, sino evolución no transformista ni mutacionista, sino finalista por educción de las formas de la potencialidad de la materia en el tiempo, según el orden preestablecido por Dios [13].

Si algún día llega la evolución a imponerse como un hecho, no puede ser más que en este sentido, en el que se salvan al mismo tiempo los principios de la razón y las exigencias de la ciencia y de la fe.

D) La evolución y la formación integral del hombre

El origen del cuerpo del hombre por evolución del mono es cuando menos muy discutible.

Los representantes modernos de la biología y de la paleontología generalmente son partidarios del origen simiano del cuerpo del hombre. En la reunión celebrada en París del 17 al 23 de abril de 1947 por iniciativa del Centre National de la Recherche Scientifique y la Rockfellers Fundation, a la que asistió gran número de eminentes científicos de Francia, Inglaterra y Norteamérica, *todos* convinieron en aceptar la evolución, disintiendo únicamente en el modo de explicarla.

[8] *In Sent.* 2 d.12 q.1 a.1.
[9] *In Sent.* 2 d.12 q.1 a.1.
[10] *In Sent.* 2 d.18 q.2 a.1 ad 4.
[11] 3 q.62 a.3; 1 q.4 a.2; 1 q.4 a.3.
[12] 1 q.22 a.2.3; q.103 a.2.5.6.
[13] *In Sent.* 2 d.12 q.1 a.1; d.30 q.2 a.1; 3 d.3 q.2 a.2; *Cont. Gent.*, 3,22; S.Th., 1 q.118 a.2 ad 2.

«El indicio más claro que se ha aducido en favor de la descendencia del hombre de antepasados irracionales—dice Owerhager [14]—es la serie graduada en que se han clasificado los restos prehistóricos de calaveras y esqueletos: forma antropoide, forma de *anthropus (pitecanthropus, sinanthropus), homo neandertalensis, homo sapiens.* En esta serie, los rasgos simianos van descendiendo incesantemente y, en cambio, los rasgos humanos van acentuándose. Este sencillo esquema clasificatorio se anunció como verdad cierta, y así se consignó en la mayor parte de los libros de texto, de suerte que podemos decir que tuvo en su favor los votos de la mayoría». La conclusión que de esto se desprende para los cultivadores de las ciencias biológicas es que el cuerpo del hombre viene por evolución del cuerpo del mono.

Sin embargo, esta conclusión es, en primer lugar, muy discutible. Porque en todas estas clasificaciones se reflejan solamente caracteres accidentales y extrínsecos a la naturaleza de las cosas. Por eso mismo dependen en gran parte de la orientación ideológica del aprioríismo psicológico y de las ideas preconcebidas que existen en todos los hombres científicos acerca de la evolución, cuya veracidad habría primero que justificar.

Así, «la hipótesis de los tres peldaños—sigue diciendo Owerhager—, que nos habla de los tres niveles primitivos del hombre, los cuales están en sucesión inmediata tanto geológica como morfológica, y, por tanto, se origina cada uno por evolución del que le precede, ha quedado tan maltrecha, que es muy problemática su supervivencia. Numerosos hallazgos recientes de formas de *australopithecus* del pleistoceno inferior, en Africa del Sur, con sus arcos supraciliares menos acentuados, nos revelan la sorprendente noticia de que los prominentes toros supraorbitales de las formas *anthropus* no son algo primitivo ni original. Y, por tanto, no pueden constituir reminiscencias de estadios antropomórficos, y su falta en el *homo sapiens* no se puede calificar de cualidad posteriormente adquirida o de atrofia paulatina. El *pithecanthropus* ha perdido su puesto de eslabón intermedió, pues la premisa en que se apoyaba implícitamente, a saber: que solamente formas antropoides (con prominentes toros supraorbitales) pueden ser los predecesores del hombre, ha perdido todo su valor. La alteración que ha habido necesariamente que introducir y el nuevo criterio en la clasificación de los restos fósiles humanos, se impuso, además, por el hecho de que las formas afines al *homo sapiens (praesapiens)* no comienzan a últimos del último período glacial würmiense, sino que son ya conocidas en los dos períodos interglaciales precedentes (Swanscombe, Fontechevade, Quinzano, etcétera). Tales formas convivieron, por tanto, con las neandertalenses y las de *anthropus.* Y, por consiguiente, el grupo de los *sapiens* no constituye el término de una evolución que partiera de los *anthropus,* sino que existía ya a principios del pleistoceno».

Estos novísimos hechos han socavado de tal forma la teoría clásica de la evolución filogenésica, con su esquema sencillísimo de las tres etapas, que el antropólogo alemán Heberer pudo declarar en la asamblea de la Sociedad Antropológica Alemana tenida en Maguncia (1950): «Hay que renunciar a ese esquema graduado de la serie histórico-filética... Debemos corregir también la sucesión temporal

[14] *Sujeción y libertad del pensamiento católico* p.314

admitida hasta el día de hoy, que ordena así a los hominidos, partiendo de un antropoide: *pitecanthropus, neandertal, homo sapiens*» (o.c., p.215-16). «La opinión clásica—dice Bernard Neuvelmans—, según la cual el hombre desciende del mono, no es defendible en el estado actual de nuestros conocimientos. Desde hace ya tiempo, los anatomistas, médicos embriólogos y zoólogos han descubierto en el hombre tantos caracteres primitivos con relación a los otros primates *y aun a todos los mamíferos,* que parece que su origen debe ser empujado hasta el mismo origen de esta clase» [15].

Además, la dependencia de origen no se puede descubrir por el examen de fósiles y esqueletos, cualesquiera que sean sus semejanzas. «El proceso filogenésico propiamente tal, o sea la dependencia de origen y la consanguinidad entre los organismos, no se puede observar directa ni exactamente, pues ningún fósil lleva en sí mismo la indicación de cuáles fueron sus antepasados. Lo único que en filogénesis se puede observar directa y exactamente son semejanzas de forma, es decir, afinidades de forma, pero nunca parentescos de sangre ni dependencias realmente históricas. Por consiguiente, todas las afirmaciones que se hagan sobre dependencias filogenésicas se reducen a interpretar las semejanzas o afinidades de forma como parentescos de sangre. Ahora bien, las interpretaciones que pueden darse a un hecho son siempre variadas y diversas y aun opuestas. Esta es la razón de que exista tanta diversidad de opiniones. Con ello se pone patente algo muy importante: que la tesis evolucionista no se apoya en observaciones directas o exactas, sino en la interpretación dada a unas observaciones; es una explicación de datos, una hipótesis para dar razón de la variedad y semejanza de formas observada en el reino animal. La evolución no pasa, por tanto, de ser una hipótesis» [16]. Sin duda que es una hipótesis genial muy fecunda en el campo de la ciencia, pero como teoría va más allá de los hechos. Y la ciencia no puede salirse de los hechos que la misma experiencia le proporciona.

Es muy interesante a este propósito lo sucedido a Dubois con la parte de esqueleto hallado por él en Java: la parte superior de un cráneo, un fémur y dos muelas. Dubois lo presentó al Congreso Internacional de Zoología de Berlín, pretendiendo hacerlo pasar por el *Pitecanthropus erectus.* Después de largas discusiones manifestó Virchow, que presidía las sesiones, que hasta que Dubois no encontrara un esqueleto completo nada se podía afirmar de cierto. El doctor Brass reconstruyó más tarde científicamente el esqueleto, resultando una forma genuinamente humana. Como que el terreno del hallazgo era de fines del cuaternario, varios siglos más tarde de la existencia del hombre sobre la tierra.

El mismo Virchow declaró en el discurso a los sabios naturalistas del Congreso de Munich: «Tenemos que reconocer, efectivamente, que falta todo tipo fósil de un hombre menos perfecto que nosotros; y si reunimos la suma de los hombres fósiles encontrados hasta el presente y los ponemos en parangón con los de ahora, hasta podríamos afirmar decididamente que entre los contemporáneos existe un número mucho mayor de individuos relativamente inferiores que entre los fósiles conocidos. No me atrevo a presumir que sean los grandes ingenios del tiempo cuaternario los que han tenido la

[16] *Sciences et Avenir,* febrero de 1954.
[15] OWERHAGER, o.c., p.211.

suerte de habérsenos conservado. Es costumbre inferir de la calidad de un objeto fósil aislado que de la misma son los demás. Yo no voy a hacer lo mismo en este caso. No afirmaré que toda la raza haya sido tan excelente como los escasos cráneos que de ella restan. Pero debo decir también que nunca se ha encontrado un cráneo fósil de mono o de hombre-mono que realmente hubiese podido pertenecer a un poseedor humano. Todo aumento de número de objetos que están por discutir nos ha alejado más del problema propuesto. *No podemos enseñar, no podemos proclamar como una conquista de la ciencia que el hombre desciende del mono o de cualquier otro animal*».

A esto hay que añadir que es mucho más amplia la conclusión que las premisas de las cuales se pretende deducirla. Porque el número de fósiles encontrados hasta la fecha es insignificante en comparación de la importancia y universalidad de la tesis que se sustenta, lo cual prueba que en esta cuestión actúan también móviles distintos de los estrictamente científicos. Y si ese número, aunque pequeño, ofreciera una base segura de interpretación de la realidad, todavía sería más aceptable la conclusión; pero, dada la insuficiencia e inseguridad de nuestro conocimiento acerca de las relaciones y naturaleza de la conexión con su origen y dependencia, resulta aventurada e ilógica la certeza con que se afirma semejante conclusión.

Pero es, además, que la ciencia tampoco puede hacer semejante afirmación sin salirse de su propio campo. Porque la ciencia sólo estudia los fenómenos de las cosas, y, no siendo reversible su origen, no es un fenómeno que ella pueda observar nada más que en las cosas actuales, en las que tampoco encuentra su comprobación, sino todo lo contrario. Tanto más cuanto que en los fósiles no queda rastro por donde se pueda venir en conocimiento del origen de los mismos. Cuando el científico pasa del fenómeno a la causa del mismo, no hace esto en cuanto científico, sino en cuanto filósofo, a no ser que la causa caiga también dentro del orden de los fenómenos de una manera más o menos directa e inmediata. Pero si está fuera del campo de la observación y de la experiencia, como sucede en el caso presente, sólo a la filosofía pertenece determinarlo, sirviéndose de los datos que la ciencia le suministre. De lo contrario sólo hipótesis se pueden hacer, en las que tienen un influjo decisivo no sólo las ideas filosóficas, sino también los prejuicios del mismo que las hace. Porque el origen de una cosa pertenece al ser de la misma, según su causa eficiente. Y el objeto de la ciencia no es el ser de las cosas, sino la determinación de sus cualidades, accidentes y propiedades, manifestados en la experiencia sensible. Tal vez no se repara bastante en esto cuando se habla de la evolución.

«El misterioso origen del hombre—dice Owerhager—no es tan fácil ni tan sencillo como se creía. Los recientes hallazgos y progresos de la investigación, lejos de esclarecerlo, lo han vuelto todo más intrincado y obscuro. En nada se ha incrementado la prueba de indicios. La idea de una evolución que incluya el cuerpo humano, por más grandiosa y digna que sea del Dios creador, no ocasiona por este motivo pura satisfacción, sino más bien insatisfacción e incluso la preocupación de ser una explicación demasiado simplista y precipitada si se considera bien la ingente y complicadísima historia de la paleontología, desde los primeros organismos hasta el hombre, con

sus innumerables dificultades y problemas sin resolver, y se siente un poco la abrumadora obscuridad del origen del hombre [17].

No está menos expresivo el ilustre catedrático de paleontología de la Universidad Central, don Bermudo Meléndez: «El origen del hombre, a partir de los antropomorfos, no puede considerarse como un caso de microevolución, y no puede generalizarse lo demostrado para las especies animales, por cuanto el hombre íntegro se compone de cuerpo y espíritu, no de aquél sólo...

Pese a los recientes, interesantísimos y numerosos descubrimientos paleantropológicos, sigue siendo notable la insuficiencia de los documentos fósiles, que aún no nos permiten establecer una serie filética que, partiendo de un determinado antropomorfo fósil, nos conduzca al hombre...

Hay, además, algunos hechos de dudosa interpretación que vienen a complicar el problema. La aparente inversión en el orden de aparición de determinados fósiles en relación con su perfección morfológica: el *homo sapiens*, el morfológicamente más perfecto, no parece haber sido el último aparecido. Los hallazgos de Swanscombe y posiblemente también los de Denise, Kanjera, Quinzano, etc., todos ellos del paleolítico inferior y medio, corresponden a fanerontrópidos y sugieren como posible la hipótesis contraria, de que las formas morfológicamente inferiores de hombres fósiles pudieran derivar por evolución regresiva de otras morfológicamente más perfectas» [18].

En la Sagrada Escritura se dice que el hombre fué formado inmediatamente por Dios del polvo de la tierra (Gen. 2,7). Y en este sentido lo afirman también comúnmente los Santos Padres y teólogos. La Iglesia ha mantenido siempre el sentido histórico de los once primeros capítulos del Génesis, en los que se narran hechos fundamentales de la religión cristiana, y entre ellos la peculiar creación del hombre por Dios. Pero el estudio profundo de los géneros literarios de la Biblia ha tenido por resultado el reconocimiento, en estos mismos capítulos, de un género histórico distinto del usado entre los eximios historiadores, así antiguos como modernos: estilo sencillo y figurado, acomodado a la mentalidad de un pueblo rudo e inculto, que no obliga a tomar estas narraciones al pie de la letra [19]. Cabe a Santo Tomás la gloria de haber apuntado este último avance de la exégesis católica en su exposición sobre la formación del hombre (1 q.91 a.1 ad 4). Esto permite una posible conciliación de las enseñanzas de la Biblia con la doctrina de la evolución acerca de la formación del cuerpo del primer hombre. Y así, la misma Iglesia, por boca de Pío XII, deja en libertad a los peritos de la ciencia y de la teología la determinación de esta cuestión, con las limitaciones que más adelante se indicarán (D 2327).

No es nuestra intención excluir la evolución universal ni tampoco suponerla como un hecho. Aunque actualmente estamos todavía muy lejos de haber conseguido esto último, es indudable que esta idea va ganando terreno, perteneciendo a la ciencia, en unión con la filosofía, llegar algún día a su demostración o a su repulsa, con las determi-

---

[17] OWERHAGER, *Libertad y sujeción del pensamiento católico. Resultados de las ciencias naturales*, p.226.

[18] «Las Ciencias», año 18 n.1.

[19] Carta del secretario de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard, de París, el 16 de enero de 1948; *Humani generis*. 1950.

naciones y limitaciones que las mismas cosas impongan. Nuestro objetivo aquí es señalar los límites dentro de los cuales es posible una perfecta conciliación de la fe con los datos de la ciencia aun en la hipótesis de la evolución. Para ello debemos tener presente que el cuerpo del hombre no es el cuerpo de un animal cualquiera, sino un cuerpo adaptado a un espíritu que lo informa. Toda otra hipótesis desvirtuaría nuestra cuestión, trasladándola a un plano que no es el que se discute.

Esto supuesto, establecemos las siguientes proposiciones:

1.ª **Ningún ser animal puede producir por su propia virtud el organismo humano.**

Solo tres argumentos esgrimiremos en favor de esta tesis. El primero es de tipo teológico y es del tenor siguiente: Si el cuerpo del hombre pudiera ser causado por un viviente inferior, cualquiera que fuera éste, el poligenismo sería inevitable. Porque si ese ser existía en diferentes partes del mundo, en todas ellas produciría cuerpos humanos, todos independientes unos de otros. Y si sólo existía en una parte, igualmente podría producir cuerpos distintos en las mismas condiciones. Y entonces, toda nuestra fe sobre el pecado original, que se funda sobre la descendencia de toda la humanidad de un primer hombre, se arrumbaría por sí sola como un castillo de naipes fundado en el aire. Por eso el poligenismo es totalmente reprobable, no admitiendo la Iglesia libertad de opinar acerca del mismo (D 2328).

Las razones filosóficas hunden sus raíces en los principios ontológicos del hombre y en los mismos que rigen la causalidad de todos los seres creados. En efecto, el cuerpo es, con relación al alma, como la materia respecto de la forma o como la potencia respecto del acto. Y es indudable, si no queremos introducir la violencia en las mismas entrañas de las cosas, que la primera debe ser proporcionada a la segunda. Por eso reza el principio metafísico que entre la materia y la forma, o entre el acto y la potencia, debe existir proporción. Ahora bien, nadie puede negar que el alma racional, forma del cuerpo humano, es de un orden totalmente superior a la forma de cualquier bruto. Por consiguiente, la proporción o adaptación del cuerpo humano para recibir el alma como forma es de un orden superior a la propia de todo ser viviente inferior. Luego ningún viviente inferior puede causar por su propia virtud el cuerpo humano, puesto que todo agente obra en virtud propia por su forma.

Este mismo argumento, que en el orden estático u ontológico es tan claro y sencillo, se puede establecer también en el orden dinámico. El cuerpo no sólo es materia o potencia en la cual se recibe el alma, sino también el órgano de todas sus operaciones sensitivas. Por su unión con el espíritu, éstas son en el hombre de un orden superior a las de los otros animales. Y como el órgano debe ser proporcionado con la función que está ordenado a desarrollar, de aquí que las disposiciones o adaptación del cuerpo humano a las actividades del alma, a la cual sirve de instrumento, rebase la causalidad de todo ser viviente inferior. Por lo cual, la contextura y composición del organismo humano es mucho más rica y complicada que la de los vivientes inferiores. Santo Tomás, con su habitual perspicacia, notó ya esta fundamental diferencia (q.78 a.4 ad 5).

Este doble argumento nos lleva como por la mano a un tercero, no menos eficaz y evidente. Tal es el que se funda en las mismas leyes de la causalidad. La más fundamental de todas es la proporción que debe existir entre el efecto y la causa. Esta proporción es totalmente necesaria, de tal manera que sin ella repugna la misma existencia de la causalidad. Ahora bien, el cuerpo humano, lo mismo en el orden estático, de materia o potencia proporcionada con el alma racional, que en el dinámico, como órgano de sus actividades sensitivas, excede y sobrepasa a la virtud propia de todo ser viviente inferior proporcionalmente al exceso que el alma racional tiene sobre la forma de todos los seres vivientes inferiores. Por consiguiente, ningún ser viviente inferior puede producir por su propia virtud el cuerpo del hombre. Decir lo contrario sería lo mismo que negar la necesidad de la proporción entre la materia y la forma substancial o entre la potencia y el acto, por una parte, y por otra, entre la causa y el efecto, afirmando que todo ser puede rebasar los límites de su propia causalidad produciendo efectos de un orden distinto y superior al de su propia forma. Y entonces habría que renunciar a los principios del ser, que son los mismos de la razón, para dar paso a las doctrinas de la evolución.

Toda esta sencilla argumentación la condensa Santo Tomás en estas breves palabras: «La preparación que se exige en la materia para que reciba la forma incluye dos cosas: proporción con la forma y con el agente que debe introducirla en la materia» [20].

¿Se puede pensar, pregunta Labourdette, que el acto generador de padres animales se termine, por ejemplo, según el mecanismo de una mutación brusca de los factores genéticos de la herencia, en una materia que exija el alma humana? No considerando más que los padres animales, *esto es evidentemente imposible*. La disposición para el alma humana es un efecto radicalmente superior a todo lo que pueda producir tal causa» (o.c., p.126).

2.ª Sólo como instrumento de Dios, en sentido estricto, puede la generación animal de un viviente inferior ser causa del cuerpo del hombre.

Para comprender debidamente esta proposición, preciso es distinguir entre causa instrumental en sentido lato y en sentido estricto. Causa instrumental en sentido lato es aquella que produce el efecto por su propia virtud, pero movida por otra principal. Así, son instrumento de Dios todas las causas segundas, las cuales no obran sino en cuanto movidas por Dios, como causa primera. Causa instrumental en sentido estricto es aquella que produce un efecto superior al de su propia naturaleza y virtud por razón de la comunicación, de una manera transeúnte y vial, de la virtud de la causa principal que la mueve. Así, por ejemplo, las teclas de la máquina con que estoy escribiendo respecto de la *escritura artificiosa* para expresar los conceptos. Síguese de aquí que en toda causa instrumental propiamente dicha hay una doble virtud, una doble acción, un doble efecto, atribuyéndose siempre el principal a la causa principal y no a la instrumental. Yo soy el que escribo propiamente, y no la máquina, a no ser de un modo puramente instrumental.

Hechas estas observaciones, que en filosofía tomista son vulga-

[20] *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 sol.2.

res, la proposición anterior no ofrece dificultad alguna, puesto que el cuerpo humano, aunque es un efecto de un orden superior a la causalidad propia de todo viviente inferior al mismo hombre, no lo es, sin embargo, respecto de la virtud divina, que los contiene a todos de un modo eminente. La misma dificultad existe para que produzca Dios el cuerpo del hombre por medio de la generación animal instrumentalmente que del polvo de la tierra.

Esta intervención de Dios, si se diera de hecho, sería verdaderamente *extraordinaria,* tan extraordinaria como si lo produjera del polvo de la tierra. Y, desde luego, mucho más que la creación e infusión del alma en el cuerpo humano. Porque esta intervención de Dios en manera alguna estaría *exigida* por las causas segundas, como en el caso de la creación del alma, en la generación humana, puesto que interceptaría, elevándolo, el curso natural de las causas segundas respecto de sus efectos connaturales.

Además, tal intervención de ninguna manera se presentaría como un factor biológico especial que el naturalista pudiera descubrir por la observación científica. Pero tampoco lo puede negar. Es algo que trasciende al dominio de su propio campo. Por añadidura, de aquí nunca se podría seguir el poligenismo, porque, aun cuando esta intervención de Dios de igual modo se pudiera realizar en otras líneas que se encontraran en condiciones semejantes de desarrollo animal, de hecho sólo se daría en la que Dios escogiera y por una sola vez. Porque Dios no se contradice a sí mismo.

Ni esta intervención especial de Dios en la producción del cuerpo humano prejuzgaría el curso natural de la evolución en los demás seres. Hasta se harían más explicables esos ensayos de hominización entre el hombre y los vivientes inferiores, por otra parte muy conforme con la jerarquía de seres establecida por la Providencia divina en el mundo para su belleza y perfección. Todo el mal está en prescindir de Dios en una cuestión que reconoce como principal artífice a la sabiduría, providencia y gobernación divinas en el mundo, y no precisamente al solo curso de las causas naturales.

De este modo sería muy fácil conciliar el evolucionismo relativo, si algún día llegara a ser un hecho, con la fe y con el relato del Génesis. Porque el alma racional sería obra solamente de Dios, y el cuerpo humano sería en todo caso formado por una especialísima intervención suya. Pues la Iglesia no obliga a sostener la formación del cuerpo humano del polvo de la tierra, toda vez que esta expresión es debida al estilo popular de que se sirve el hagiógrafo para hacerse entender del pueblo rudo e ignorante. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia impone ciertas condiciones a la libertad que concede en esta cuestión, a fin de que no se proceda con demasiada precipitación y ligereza. Estas condiciones pueden reducirse a las siguientes: *a*) que no se dé ya por un hecho la existencia de la evolución; *b*) que se proceda con la mayor cautela, moderación y ponderación de juicio; *c*) que se esté siempre dispuesto a aceptar las decisiones de la Iglesia, que es a la que incumbe interpretar fielmente la revelación divina (D 2327).

Una vez expuestas estas proposiciones, es fácil ya condensar todo lo dicho en una tercera proposición que expresa el pensamiento de la Sagrada Escritura, de la Iglesia y de Santo Tomás, aun en la hipótesis de la evolución.

3.ª La formación del hombre es debida, en todo caso, a una especial intervención de Dios.

El hombre no es cuerpo solamente ni tampoco alma sola, sino un compuesto de cuerpo y alma. Además, la fe nos enseña que el hombre fué creado por Dios, elevado al orden sobrenatural, y que juntamente con esto comenzó a ser en un estado de perfección preternatural, llamado de inocencia o de justicia original, en el que todo le sonreía, sin conocer el dolor ni el sufrimiento. Hasta el mismo trabajo era en él un placer. Ahora bien, en todas estas cosas, la intervención de Dios es manifiesta y necesaria. Si prescindimos de Dios en la formación del hombre, tal como la revelación nos lo presenta, su existencia se convierte en la más enigmática e inexplicable de cuantas existen.

Ni basta solamente, como algunos quieren, que el alma sea creada por Dios, ya que las últimas disposiciones provienen de la misma forma, toda vez que la adaptación y proporción del cuerpo para recibir el alma como forma, sin lo cual tampoco se darían aquéllas, sólo puede darlas otro hombre, y, tratándose del primero, el mismo Dios, sea cualquiera la materia de que se sirva. «La virtud generativa—dice Santo Tomás—no engendra sólo en virtud propia, sino en virtud de *toda el alma,* de la cual es una potencia. Por eso la virtud generativa de la planta engendra una planta, y la virtud generativa de un animal engendra otro animal. Y cuanto más perfecta sea el alma, tanto su virtud generativa está ordenada a producir un efecto más perfecto (1 q.118 a.1 ad 2). Por eso, aun cuando el hombre procediera de la generación de un animal como instrumento de Dios, jamás se podría decir que aquél era padre del hombre, puesto que la preparación y disposición de la materia para recibir el alma racional como forma vendría de la virtud divina, a la que habría que atribuirla, y no del mismo animal.

Así dice Pío XII: «Solamente del hombre podía venir otro hombre que lo llamase padre y progenitor» [21].

En cuanto a las demás condiciones que rodean la existencia del primer hombre, no hace falta insistir que solamente pueden darse debido a una especialísima intervención divina. Tal es la enseñanza fundamental de la revelación, del magisterio de la Iglesia y de la teología.

Santo Tomás lo repite incesantemente [22], aun cuando él haya seguido la interpretación literal del Génesis en el relato de la creación del hombre que le ofrecían los Padres y los teólogos de su tiempo. Pero sus principios se extienden mucho más allá y son susceptibles de una aplicación distinta sin modificación ni variación alguna en su sentido fundamental.

Y esta doctrina de la revelación, así entendida y explicada, es totalmente compatible con la evolución rectamente entendida, puesto que la intervención divina respecto de la formación del cuerpo del hombre en nada contradeciría el curso natural de las cosas, y en particular de la vida animal, sino que tan sólo serviría de eslabón para explicar la existencia de la vida del hombre, última manifestación, y la más perfecta, de la vida animal, que de otro modo sería totalmente ininteligible.

---

[21] *Discurso en el Congreso de las Ciencias,* 30 de noviembre de 1941.
[22] *In Sent* 1 d.18 q.1 a.1 ad 5; *S. Th.* 1 q.91 a.1 ad 3 et passim.

E) Una dificultad seria

La dificultad más grande para conciliar la evolución con la doctrina de la fe es, sin duda, la perfección tan grande del primer hombre. Dios creó al primer hombre elevado al orden sobrenatural. Juntamente con esto le colocó en un estado de perfección admirable, que llamamos el estado de inocencia. Este estado estaba integrado por los dones preternaturales de la justicia original, comunicables unos a los demás, e individuales o particulares otros. Los dones comunicables del estado de inocencia son los siguientes: *a)* Integridad, o sujeción inmediata del espíritu del hombre, y especialmente de su voluntad, a Dios como fin sobrenatural. Esta sujeción llevaba aneja una revelación especial de Dios a Adán. *b)* Impasibilidad, o exención del dolor y de toda perturbación en las facultades inferiores inmediatamente sometidas a la razón. *c)* Inmortalidad, o sujeción del cuerpo al alma. *d)* Dominio perfecto sobre los seres inferiores, siendo entonces el trabajo una cosa deleitable. *e)* Libertad soberana, no hallándose en este estado obstaculizada la voluntad del hombre por ninguna causa exterior, ni interior, para la práctica del bien.

Juntamente con estos dones recibió Adán otros personales, como padre y maestro de la humanidad. Entre ellos culmina el de su ciencia. Santo Tomás, siguiendo la concepción estática del mundo en su tiempo, pone en él una ciencia infusa universal perfectísima (1 q.94).

No sabemos cuánto duró este estado de perfección del primer hombre, aunque todo induce a pensar que fué muy corto. Pero, habida cuenta del profundo estado de miseria en que el hombre cayó después y de la imperfección primitiva que los restos de fósiles humanos nos presentan, no se puede disimular la dificultad que esta doctrina ofrece a primera vista para conciliarla con los postulados y exigencias de la evolución.

Sin embargo, no es tan difícil si distinguimos bien lo que en esta doctrina pertenece a la fe de lo que es fruto de una concepción de las cosas de un tiempo determinado. Lo primero es necesario mantenerlo íntegro e intangible; en cambio, lo segundo podría cambiarse o abandonarse si la realidad de las cosas a ello obligara. Así, los dones preternaturales y transmisibles del estado de inocencia pertenecen a la fe; pero los particulares de Adán, como la ciencia universal, no son objeto de fe, sino fruto de una concepción estática del mundo, en la que el acto, lo perfecto, es anterior a lo imperfecto. Santo Tomás admitió en Adán una ciencia universal y perfectísima, porque seguía la concepción estática del mundo, común en su tiempo. Acaso es la más racional, pero ningún vínculo de fe obliga a seguirla, y en la hipótesis contraria, o evolucionista, bastaría una ciencia relativa con virtualidades para un crecimiento indefinido, tanto más cuanto que Adán constituía un objeto especial de la providencia divina, como padre y maestro de la humanidad, según la cual recibiría instrucciones sucesivas del mismo Dios para el desarrollo de su magisterio universal. Al principio bastaría colocar en él el conocimiento de aquellas verdades fundamentales necesarias para la dirección de la vida en su aspecto social y religioso.

En cuanto al cuerpo, sin duda que Adán tuvo una perfección mayor que la que tendría si sólo fuera fruto de la evolución y no

constituyera el objeto de una providencia especial de Dios como padre de la humanidad en estado de inocencia. Pero nada obliga tampoco a pensar que tuviera una perfección completa. Bastaría una perfección relativa, que después iría creciendo y desenvolviéndose. Tanto más cuanto que los dones del estado de justicia original, como la inmortalidad, impasibilidad, etc., son totalmente compatibles con una perfección puramente relativa del cuerpo, ya que éstos eran en sí mismos preternaturales como el mismo estado de inocencia, los cuales tenían su asiento principalmente en el alma.

Por su caída perdió Adán todo el estado de perfección de la justicia original. Su caída fué verdaderamente vertical. Por ella volvería la naturaleza al estado que tendría si no hubiera sido constituída en estado de inocencia. Sería una caída en la naturaleza despojada de toda perfección sobrenatural y abandonada a las leyes de su evolución.

En esta perspectiva, el cuerpo humano se encontraría todavía muy próximo a su larga herencia animal, y no tiene nada de particular que la naturaleza humana siguiera en su propagación un curso mucho más bajo que en el estado de inocencia. «No sería—dice Labourdette—la expansión pacífica de una humanidad real y santa en un mundo que le estaba sometido, sino que, volviendo a emprender su marcha muy cerca de donde se encontraba antes de su elevación al estado de inocencia, se volvió a encontrar sometida a las leyes que dominan sobre la tierra la expansión de toda especie biológica, ley de desarrollo temporal, de fijación de una herencia cada vez más típicamente humana, progresivamente purificada, fruto a la vez de la naturaleza y de la cultura. Este progreso no se realizaría sin aventuras. La marcha habitual de la evolución no es rectilínea. Se manifiesta a la vez rica y seleccionadora. La distinción de razas o de ramas más o menos diferenciadas, que no presentan el mismo porvenir, es un hecho normal, así como la degeneración progresiva y la extinción de tal o tal rama... Si Adán, en cuanto al cuerpo, era parcialmente un fruto de la evolución animal, supuesta la intervención divina, no es de extrañar que su retorno a las leyes naturales de la vida hubiera hundido a la humanidad naciente en la corriente de esta herencia, ni de que ciertas ramas de un modo especial se aproximen a lo que, antes de producirse el hombre, hubiera podido ser un ensayo animal de hominización» (o.c., p.172-178). No es que la caída se haya convertido en Adán en una transformación estructural de su cuerpo, sino en simple retorno a las leyes de la vida. Porque en la hipótesis evolucionista nada impide considerar el cuerpo de Adán como un tipo primitivo, tanto más cuanto que nadie sabrá decir cómo fué, con el cual no es incompatible señalar una verdadera perfección humana.

Con esto no queremos señalar un argumento en favor de la evolución, sino tan sólo indicar que la perfección del hombre primitivo, según los datos de la fe, no la rechaza, sino que es perfectamente compatible con ella. La evolución, para que llegue a ser un hecho, hay que demostrarla con argumentos científicos, no con razones teológicas. La fe es distinta e infinitamente superior a la filosofía y a la ciencia. Pero el católico que presta su asentimiento a la evolución, rectamente entendida y con las limitaciones que se imponen, puede seguir tranquilo manteniendo sus convicciones científicas sin menoscabo de su fe.

A lo que se opone la concepción evolucionista del mundo es a la concepción estática del mismo, que durante muchos siglos ha constituído el patrimonio intelectual de la humanidad. En ella hay, sin duda, mucho que conservar. Pero esta concepción no es precisamente la fe ni la misma teología, sino el resultado de una cultura, de una civilización y de un estado de la ciencia. ¿De qué manera quiso Dios hacer el cuerpo del hombre, por evolución de la vida animal o del polvo de la tierra? ¿Cuál de las dos concepciones del mundo es la verdadera? Esto lo ha de decidir el estudio profundo de la naturaleza. Mientras esta cuestión no esté resuelta, guardémonos mucho de comprometer la fe, vinculándola a una u otra concepción. La concepción dinámica del mundo no es ni menos grande ni menos teocéntrica que su opuesta la estática, aun cuando aquélla dé otras dimensiones al misterioso universo. Pero nuestra misión es la de salvar la fe, no una concepción del mundo, por grandiosa que se nos presente. Todavía falta mucho camino por andar para que esta cuestión se decida, si es que algún día llega a resolverse. Pero tampoco olvidemos que la doctrina evolucionista va ganando mucho terreno, y sería muy sensible que cerráramos los ojos al progreso de la ciencia.

III. El cuerpo de la mujer (q.92)

Esta cuestión se discute mucho entre los exégetas, particularmente acerca de si el cuerpo de Eva fué formado de la costilla de Adán. Pero, después de la determinación de la Iglesia acerca del género literario de los once primeros capítulos del Génesis, parece que esta cuestión ha perdido toda su acritud (D 2303). Esta consideración adquiere todavía más valor si se tiene en cuenta que en el primer capítulo del Génesis (v.27) se habla de una manera absoluta de la creación por Dios del hombre y de la mujer, y que San Pablo en su primera epístola a los de Corinto (11,9) dice que la mujer fué creada por razón del hombre. Lo cual, unido al género literario de la descripción de la formación del cuerpo de la mujer en el capítulo segundo (v.21-22), pudiera dar lugar a que se tomara como una expresión figurada para significar la dependencia y subordinación que la mujer tiene respecto del hombre desde su misma creación. Desde luego, lo más sencillo de imaginar es que el cuerpo de la mujer siguiera el mismo camino del hombre en cuanto a la formación de su cuerpo, dejando siempre a salvo las posibilidades divinas y el juicio infalible de la Iglesia. Santo Tomás, a pesar del atisbo genial que tuvo del género literario de esta narración (1 q.91 a.1 ad 4), sigue, no obstante, la interpretación corriente de los Santos Padres.

CUESTION 90

(In quatuor articulos divisa)

De prima hominis productione quantum ad animam

De la primera producción del hombre en cuanto al alma

Después de lo dicho, procede tratar de la primera producción del hombre. Con respecto a lo cual debemos estudiar cuatro puntos: primero, la producción del hombre; segundo, el fin al cual se ordena esa producción; en tercer lugar, el estado y condiciones del primer hombre; y, finalmente, el lugar en que fué producido.

La producción comprende, a su vez, tres puntos que debemos considerar: la producción del hombre en cuanto a su alma; la misma en cuanto a su cuerpo, y la producción de la mujer.

Sobre el primer punto se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el alma es algo producido o algo que participa de la substancia divina.

Segunda: suponiendo que es producida, si es creada.

Tercera: si es producida mediante los ángeles.

Cuarta: si es producida antes que el cuerpo.

Post praemissa considerandum est de prima hominis productione (cf. q.75 introd.). Et circa hoc consideranda sunt quatuor: primo considerandum est de productione ipsius hominis; secundo, de fine productionis (q.93); tertio, de statu et conditione hominis primo producti (q.94); quarto, de loco eius (q.102).

Circa productionem autem consideranda sunt tria: primo, de productione hominis quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus viri (q.91); tertio, quantum ad productionem mulieris (q.92).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei.

Secundo: supposito quod sit facta, utrum sit creata.

Tertio: utrum sit facta mediantibus angelis.

Quarto: utrum sit facta ante corpus.

ARTICULO 1

Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei [a]

Si el alma es algo producido o algo de la substancia divina

Dificultades. Parece que el alma no es algo producido, sino de la substancia divina.

1. Leemos en el Génesis: "Formó Yavé Dios el hombre del polvo de

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei.

1. Dicitur enim Gen. 2,7: «Formavit Deus hominem de limo ter-

[a] *Sent* 2 d.17 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,85; *Compend. Theol.* c.94.

rae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem». Sed illo qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fué así el hombre ser animado". Mas el que inspira hace salir algo de sí mismo. Por lo tanto, el alma, que da vida al hombre, es algo de la substancia divina.

2. Praeterea, sicut supra (q.75 a.5) habitum est, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus: quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

2. Como vimos más arriba, el alma es una forma simple. La forma, por otra parte, es acto. De donde se sigue que el alma es acto puro. Y, siendo esto exclusivo de Dios, síguese que el alma es algo de la substancia divina.

3. Praeterea, quaecumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt: quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent, et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

3. Las cosas existentes que en nada difieren son idénticas. Ahora bien, Dios y la mente humana son cosas existentes e indistintas entre sí, puesto que, de lo contrario, deberían distinguirse por alguna diferencia, y en este caso serían compuestos. De donde se sigue que Dios y la mente humana son una sola cosa.

Sed contra est quod Augustinus, in libro «De origine animae» [1], enumerat quaedam quae dicit esse «multum apertoque perversa, et fidei catholicae adversa»; inter quae primum est, quod quidam dixerunt «Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse».

Por otra parte, San Agustín enumera varias cosas que son, en expresión suya, "de todo punto perversas y opuestas a la fe católica", y entre ellas la tesis de algunos según la cual "Dios no produjo el alma de la nada, sino de sí mismo".

Respondeo dicendum quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis [2] patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientium quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias: quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est (q.3 a.1.7; q.9 a.1).

Respuesta. Sostener que el alma es algo de la substancia divina, carece de toda probabilidad. En efecto, conforme a lo dicho, el alma humana a veces está en pura potencia para entender; además, la ciencia le viene, en cierto modo, de las cosas, y posee diversas potencias; todo lo cual de ningún modo compete a la naturaleza divina, que es acto puro y nada recibe de otro ni en él se da ninguna diversidad, como queda probado.

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare incoeperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil prae-

Este error parece tener su origen en dos teorías antiguas. Los primeros que consideraron las naturalezas de las cosas, no pudiendo ir más allá del orden imaginativo, dijeron que

[1] L.3 c.15: ML 44,522.
[2] Q.77 a.2; q.79 a.2; q.84 a.6.

sólo existían cuerpos. Por lo cual, Dios sería un cuerpo, principio de todos los demás. Como, por otra parte, el alma era, según ellos, algo de la naturaleza de ese cuerpo principio de los demás, de ello deducían que el alma era algo de la naturaleza divina. Siguiendo esta opinión, aun los maniqueos sostuvieron que Dios era una cierta luz corpórea y que el alma era una parte de esta luz unida al cuerpo.—La segunda teoría es la de algunos que llegaron a darse cuenta de que había alguna substancia incorpórea, la cual, sin embargo, no estaba separada del cuerpo, sino que era su forma. De ahí que, según Varrón, "Dios es un alma que rige el mundo por medio del movimiento y de la razón", según relata San Agustín. Por lo cual, algunos dijeron que el alma humana era una parte de esa alma total, del mismo modo que el hombre es una parte del universo, al no saber distinguir los grados de las substancias espirituales sino por las distinciones de los cuerpos.

Todas estas teorías son imposibles, como ya hemos probado. De donde manifiestamente se deduce que es falso que el alma sea algo de la substancia divina.

Soluciones. 1. Inspirar no debe entenderse en sentido material, sino que en Dios equivale a "producir un espíritu". Si bien tampoco el hombre, cuando inspira corporalmente, hace salir algo de su substancia, sino de una substancia extraña.

2. El alma, aunque es forma simple en su esencia, no es, sin embargo, su mismo ser, sino un ser por participación, como hemos visto. Por consiguiente, no es acto puro como Dios.

3. Lo "diferente", en sentido propio, se distingue de algo; de ahí que

ter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum iudicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I «De anima» [3], per consequens sequebatur quod anima esset de natura Dei. Iuxta quam positionem etiam Manichaei, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam.—Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod «Deus est anima mundum motu et ratione gubernans»; ut Augustinus narrat, VIII «De civ. Dei» [4]. Sic igitur illius totalis animae partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi; non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum.—Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra [5] probatum est. Unde manifesto falsum est animam esse de substantia Dei.

Ad primum ergo dicendum quod inspirare non est accipiendum corporaliter: sed idem est Deum inspirare, quod «spiritum facere». Quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum quod anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem; ut ex supra (q.75 a.5 ad 4) dictis patet. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum quod «differens», proprie acceptum, aliquo

[3] C.2 n.10 (BK 405b10): S.TH., lect.5 n.65-67.
[4] L.4 c.31: ML 41,138; cf. l.7 c.6: ML 41,199.
[5] Q.3 a.1.8; q.50 a.2 ad 4; q.75 a.1.

differt: unde ibi quaeritur differentia, ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo: cum in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne «diversum» est differens; ut dicitur in X «Metaphys.»[6] Nam simplicia diversa sunt seipsis: non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentia, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

se busca la diferencia donde se da alguna coincidencia. Por ello, los objetos diferentes deben ser, en cierto modo, compuestos, ya que concuerdan en algunas cosas y difieren en otras. Conforme a esto, aunque todo objeto diferente es diverso, no sucede lo contrario, como leemos en la "Metafísica", ya que los objetos simples son diversos por sí mismos y no en virtud de diferencias de las cuales se compongan. Así, el hombre y el asno difieren entre sí por las respectivas diferencias de racional e irracional, y no es necesario asignarles otras diferencias.

ARTICULO 2

Utrum anima sit producta in esse per creationem[a]

Si el alma fué producida en el ser por creación

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem.

1. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale: cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia. Non ergo est creata.

2. Praeterea, omnis actus materiae alicuius videtur educi de potentia materiae: cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex eius definitione[7] apparet. Ergo anima educitur de potentia materiae.

3. Praeterea, anima est forma quaedam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes

Dificultades. Parece que el alma no fué producida en el ser por creación.

1. Aquello que poseo en sí mismo algún elemento material, procede de la materia. Ahora bien, el alma humana posee algún elemento material, puesto que no es acto puro. Luego fué sacada de la materia, y no creada.

2. Todo acto propio de una materia parece ser sacado de la potencialidad de la materia, ya que, estando ésta en potencia respecto del acto, todo acto existe previamente en la materia en potencia. El alma, por otra parte, es acto de una materia corporal, conforme a su definición. Luego el alma es sacada de la potencialidad de la materia.

3. El alma es una forma. Luego, si ella es producida por creación, también lo serán todas las demás.

---

[a] Infra q.118 a.2; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.4; *De verit.* q.27 a.3 ad 9; *Cont. Gent.* 2,87; *De pot.* q.3 a.9; *Quodl.* 9 q.5 a.1; *De spirit. creat.* a.2 ad 8; op.28, *De fato* c.5; op.37, *De quatuor oppos.* c.4; *Compend. Theol.* c.93.

[6] IX c.3 n.6.7 (BK 1054b23-32): S.TH., lect.4 n.2017-21; cf. I.4 c.9 n.4 (BK 1018a11): S.TH., l.5 lect.12 n.913.

[7] Vide ARISTOT., *De anima* 2 c.1 n.5 (BK 412a15): S.TH., lect.1 n.220.

Por consiguiente, ninguna de ellas es producida por generación, lo cual no puede admitirse.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "Creó Dios al hombre a su imagen". Como el hombre es a imagen de Dios en cuanto a su alma, síguese que ésta fué producida por creación.

Respuesta. El alma humana sólo puede ser producida por creación, lo cual no compete a las demás formas. En efecto, siendo la producción el camino hacia la existencia, a cada cosa le convendrá la producción de la misma manera que el ser. Mas decimos que existe propiamente aquello que posee por sí mismo la existencia, como subsistiendo en su ser. Por eso son propiamente seres las substancias, mientras que los accidentes no poseen ser, sino que por ellos existe alguna cosa, lo cual hace decir que son ser; así, la blancura es ser en cuanto que por ella una cosa es blanca. Por ello se dice en la "Metafísica" que el accidente es, "más bien que ser, algo del ser". Lo mismo cabe decir de todas las demás formas no subsistentes. Y, en este sentido, a ninguna forma no subsistente compete propiamente el ser producida sino en cuanto que se producen los compuestos subsistentes.—El alma racional, en cambio, es forma subsistente, como queda dicho. Por lo cual le compete en sentido propio el existir y el ser producida. Y, dado que no puede ser producida de una materia anterior ni corpórea—lo cual haría que fuera de naturaleza corpórea—, ni espiritual—porque, en este caso, las substancias espirituales se transmutarían unas en otras—, debe decirse que no es producida más que por creación.

Soluciones. 1. En el alma hay un elemento como material, que es la esencia simple, mientras que lo for-

aliae formae. Et sic nulla forma exibit in esse per generationem. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,27: «Creavit Deus hominem ad imaginem suam». Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

Respondeo dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem: quod non est verum de aliis formis. Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi' in suo esse subsistentes: unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII. «Metaphys.»[8], quod accidens dicitur «magis entis quam ens». Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formae non subsistenti proprie competit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt.—Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra (q.75 a.2) habitum est. Unde sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praeiacente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae; neque spirituali, quia sic substantiae spirituales in invicem transmutarentur: necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum quod in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem

[8] VI c.1 n.3 (Bk 1028a25): S.Th., l.7 lect.1 n.1248.

In ipsa est esse participatum: quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esse, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt [9]. Quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia caelestis corporis: alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia praeiacente.

mal en ella es el ser participada, lo cual va junto y necesariamente unido a su esencia, ya que el ser, de suyo, sigue a la forma.—Lo mismo cabría decirse sosteniendo, como hacen algunos, que se compone de materia espiritual, puesto que dicha materia no está en potencia respecto de otra forma, como tampoco lo está la materia de los cuerpos celestes; de lo contrario, el alma sería incorruptible. De todo ello se deduce que en modo alguno puede el alma ser hecha de una materia anterior.

Ad secundum dicendum quod actum extrahi de potentia materiae, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, ut supra (q.75 a.2) dictum est; propterea non educitur de potentia materiae.

2. Que el acto se extrae de la potencialidad de la materia equivale a decir que es actualizado lo que antes estaba en potencia. Pero, como el alma racional no tiene el ser dependiente de la materia corpórea, sino subsistente, y supera la capacidad de ésta, según queda dicho, de ahí que no es sacada de la potencialidad de la materia.

Ad tertium dicendum quod non est simile de anima rationali, et de aliis formis, ut dictum est (in c).

3. Por lo dicho, no cabe comparación entre el alma racional y las demás formas.

ARTICULO 3

Utrum anima rationalis sit producta a Deo immediate [a]

Si el alma racional es producida inmediatamente por Dios

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus angelis.

1. Maior enim ordo est in spiritualibus quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [10] Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animae rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli.

Dificultades. Parece que el alma racional no es producida por Dios inmediatamente, sino mediante los ángeles.

1. Se da un orden más perfecto entre los seres espirituales que entre los corpóreos. Pero los cuerpos inferiores son producidos por medio de los superiores, según dice Dionisio. Luego también los espíritus inferiores, o almas racionales, son producidos mediante los superiores, es decir, ángeles.

---

[a] *Sent.* 2 d.18 q.2 a.2; QD.15, *De angelis* c.10; *Quodl.* 3 q.3 a.1; *De causis* lect.3.5.

[9] Cf. BONAVENTURAM, *Sent.* 2 d.17 a.1 q.2.

[10] § 4: MG 3,700; S.TH., lect.3.

2. El fin de las cosas corresponde a su principio, ya que Dios es principio y fin de las mismas. Por lo tanto, también su procedencia del principio responde a la ordenación de las cosas al fin. Ahora bien, en expresión de Dionisio, "las cosas últimas son ordenadas por las primeras". Por consiguiente, las cosas últimas vienen al ser por medio de las primeras; es decir, las almas por medio de los ángeles.

2. **Praeterea, finis rerum respondet principio: Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed «infima reducuntur per prima», ut Dionysius dicit** [11]**. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animae per angelos.**

3. "Es perfecto—leemos en los "Meteoros"—aquello que puede realizar algo semejante a sí mismo". Tenemos, empero, que las substancias espirituales son mucho más perfectas que las corpóreas. Por lo mismo, dado que los cuerpos producen objetos específicamente semejantes a sí mismos, con mayor razón podrán los ángeles producir algo específicamente inferior, es decir, el alma racional.

3. **Praeterea, «perfectum est quod potest sibi simile facere», ut dicitur in IV «Meteor.»** [12] **Sed spirituales substantiae sunt multo magis perfectae quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis angeli poterunt facere aliquid infra se secundum speciem naturae, scilicet animam rationalem.**

Por otra parte, leemos en el Génesis que Dios mismo "inspiró en el rostro del hombre aliento de vida".

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,7, quod Deus ipse «inspiravit in faciem hominis spiraculum vitae».

Respuesta. Algunos dijeron que los ángeles, puesto que obran por virtud divina, producen las almas racionales. Esto, empero, es del todo imposible y contrario a la fe. Hemos dicho ya que el alma racional no puede ser producida más que por creación. Ahora bien, sólo Dios puede crear, ya que sólo el primer agente puede obrar sin suponer ninguna materia, mientras que el agente segundo, como ya se ha dicho, supone algo que le viene del primero. Pero aquello que obra suponiendo algo, obra por mutación. Por ello, solamente Dios obra por creación, y los demás agentes, por mutación. Por consiguiente, dado que el alma humana no puede ser producida por trans-

Respondeo dicendum quod quidam [13] **posuerunt quod angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim (a.2) quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito, cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente, ut supra (q.65 a.3) habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando; sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicuius materiae,**

---

[11] *De eccl. hier.* c.5 § 4: MG 3,504.
[12] C.3 n.1 (BK 380a14): S.TH., lect.4; cf. *De anima* 2 c.4 n.2 (BK 415a26): S.TH., lect.7 n.311.
[13] Seleucianii.—Cf. AUGUST., *De haeres.* n.59: ML 42,41; AVICENNAM, *Metaph.* tr.9 c.4

ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quandam transmutationem.

mutación de una materia, no puede ser producida más que inmediatamente por Dios.

Soluciones. Quedan, con esto, resueltas las dificultades. En efecto, el que los cuerpos produzcan efectos semejantes a sí mismos o inferiores y el que los superiores ordenen a los inferiores, débese todo ello a una cierta transmutación.

ARTICULO 4

Utrum anima humana fuerit producta ante corpus [a]

Si el alma humana fué producida antes que el cuerpo

Ad quartum sic procoditur. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus.

1. Opus enim creationis praecessit opus distinctionis et ornatus, ut supra (q.66 a.1; q.70 a.1) habitum est. Sed anima producta est in esse per creationem; corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Praeterea, anima rationalis magis convenit cum angelis quam cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Praeterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

Sed contra est quod actus prius fit in potentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

Dificultades. Parece que el alma humana fué producida antes que el cuerpo.

1. La obra de la creación precedió a la de la distinción y a la del ornato, como ya se dijo. Pero el alma fué producida por creación, mientras que el cuerpo fué producido al final de la obra del ornato. Por consiguiente, fué producida el alma antes que el cuerpo.

2. El alma racional se asemeja más a los ángeles que a los brutos. Mas los ángeles fueron creados antes que los cuerpos, o inmediatamente en el principio, a la vez que la materia corpórea, mientras que el cuerpo humano fué formado el sexto día junto con los brutos. De ahí se deduce que el alma humana fué creada antes que el cuerpo.

3. El fin es proporcionado al principio. Luego, así como el alma permanece aun después de desaparecer el cuerpo, también fué creada antes que él.

Por otra parte, el acto propio es producido en su potencia propia. Por consiguiente, siendo el alma acto propio del cuerpo, síguese que fué producida en él.

---

[a] Infra q.91 a.4 ad 3.5; q.118 a.3; *Sent.* 2 d.17 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 2,83.84; *De pot.* q.3 a.10.

Respuesta. Según Orígenes, no sólo el alma del primer hombre, sino la de todos los hombres fué creada antes que el cuerpo y a la vez que los ángeles, pues que, según él, todas las substancias espirituales, tanto las almas como los ángeles, son idénticas en cuanto a la esencia y sólo se distinguen por razón del mérito; de modo que unas fueron unidas a sus cuerpos respectivos, como son las almas de los hombres y de los astros, mientras que otras permanecieron en su pureza en diversos órdenes. Pero de esta opinión ya hemos tratado más arriba, por lo cual ahora no nos ocupamos de ella.

San Agustín, por su parte, dice que el alma del primer hombre fué creada antes que el cuerpo, al mismo tiempo que los ángeles. Para demostrarlo, aduce otra razón. Según él, el cuerpo humano en las obras de los seis días no fué producido actualizado, sino sólo en sus razones causales. Lo cual no puede decirse del alma, que no fué hecha de otra materia corporal o espiritual preexistente ni pudo ser producida de una virtud creada. Parece, pues, que el alma fué creada, junto con los ángeles, en las obras de los seis días, en los cuales fueron hechas todas las cosas, y que, posteriormente, su propia voluntad le hizo regir al cuerpo. Esto, empero, no lo da como seguro, según aparece en sus palabras: "Puede creerse, mientras la autoridad de la Sagrada Escritura o la verdad objetiva no digan lo contrario, que el hombre fué hecho en el sexto día, de suerte que el cuerpo humano fué creado, en cuanto a su razón causal, entre los elementos del mundo y el alma en sí misma".

Y podría admitirse esto suponiendo, como hacen algunos, que el alma posee por sí misma la especie y naturaleza completa, y que no se une al cuerpo como forma, sino sólo para gobernarlo. Pero, admitiendo que se

Respondeo dicendum quod Origenes posuit [14] non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum angelis creatas; propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias, tam animas quam angelos, aequales esse secundum suae naturae conditionem, sed solum merito distare; sic ut quaedam earum corporibus alligarentur, quae sunt animae hominum vel caelestium corporum; quaedam vero in sui puritate, secundum diversos ordines, remanerent. De qua opinione supra (q.47 a.2) iam diximus: et ideo relinquatur ad praesens.

Augustinus vero, in VII «Super Gen. ad litt.» [15], dicit quod anima primi hominis ante corpus cum angelis est creata, propter aliam rationem. Quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes: quod non potest de anima dici; quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali praeexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum angelis fuerit creata; et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut eius verba demonstrant (l.c.). Dicit enim: «Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero iam ipsa crearetur».

Posset autem hoc utique tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam, et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum [16]. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae, hoc

[14] *Peri Archon* l.1 c.6ss: MG 11,166-178; l.2 c.9: MG 11,239.
[15] C 24.28: ML 34,368.370.
[16] Platón, *Alcibiad.* 1 c.25.

omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum (cf. q.74 a.2), dici poterit quod anima humana praecessit in operibus sex dierum secundum quandam similitudinem generis, prout convenit cum angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore.—Secundum alios vero Sanctos (ibid.), tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

le une como forma y es naturalmente parte de la naturaleza humana, no puede sostenerse esto, puesto que, evidentemente, Dios creó las primeras cosas en el estado perfecto de su naturaleza, conforme a lo que exigía la especie de cada una. Ahora bien, el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no posee su perfección natural sino en cuanto unida al cuerpo. Por ello no sería conveniente el que fuera creada antes que el cuerpo.

Admitiendo, por consiguiente, la opinión de San Agustín sobre la obra de los seis días, podría decirse que el alma humana precedió en la obra de los seis días en cuanto a cierta semejanza del género, pues que se asemeja a los ángeles por la naturaleza intelectual; pero fué creada a la vez que el cuerpo.—Según otros santos, en cambio, tanto el alma como el cuerpo del primer hombre fueron creados en la obra de los seis días.

Ad primum ergo dicendum quod, si natura animae haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis. Sed inquantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

Ad tertium dicendum quod animam remanere post corpus, accidit per defectum corporis, qui est mors. Qui quidem defectus in principio creationis animae, esse non debuit.

Soluciones. 1. Si la naturaleza del alma poseyera la especie completa de tal modo que hubiera sido creada en sí misma, esto nos inclinaría a admitir que fué creada en un principio. Pero, siendo naturalmente forma del cuerpo, no debió ser creada separadamente, sino en él.

2. Queda respondido a esto en la solución de la dificultad anterior. En efecto, si el alma poseyera la especie por sí misma, se asemejaría más a los ángeles. Mas, en cuanto que es forma del cuerpo, pertenece al género animal, como principio formal.

3. El que el alma perdure después del cuerpo se debe a la desaparición de éste mediante la muerte; defecto que no debió darse necesariamente en el principio al ser creada el alma.

CUESTION 91

(In quatuor articulos divisa)

De productione corporis primi hominis

De la producción del cuerpo del primer hombre

Debemos considerar ahora la producción del cuerpo del primer hombre. Sobre ello hemos de estudiar cuatro cosas:

Primera: materia de la que fué producido.

Segunda: autor que lo produjo.

Tercera: disposición que dió a la misma.

Cuarta: modo y orden de su producción.

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis (cf. q.90 introd.).

-Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: de materia ex qua productum est.

Secundo: de auctore a quo productum est.

Tertio: de dispositione quae ei per productionem est attributa.

Quarto: de modo et ordine productionis ipsius.

ARTICULO 1

Utrum corpus primi hominis sit factum de limo terrae

Si el cuerpo del primer hombre fué hecho del polvo de la tierra

Dificultades. Parece que el cuerpo del primer hombre no fué hecho del polvo de la tierra.

1. Implica un poder mayor el hacer una cosa de la nada que de otra cosa, ya que está más lejos del acto el no ser que el ser en potencia. Pero, siendo el hombre la más excelente de las criaturas inferiores, convenía que en la producción de su cuerpo se manifestara en grado máximo el poder de Dios. Luego no debió ser producido del polvo, sino de la nada.

2. Los cuerpos celestes son más nobles que los terrenos. Mas el cuerpo humano posee la máxima excelencia, puesto que la forma que lo perfecciona, el alma racional, es la más noble. Por consiguiente, no debió ser producido de un cuerpo terreno, sino celeste.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpus primi hominis non sic factum de limo terrae.

1. Maioris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex aliquo: quia plus distat ab actu non ens, quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis eius. Ergo non debuit fieri ex limo terrae, sed ex nihilo.

2. Praeterea, corpora caelestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem: cum perficiatur a nobilissima forma, quae est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore caelesti.

3. Praeterea, ignis et aër sunt nobiliora corpora quam terra et aqua; quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aëre quam ex limo terrae.

4. Praeterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis. Non ergo est factum ex limo terrae, sed ex omnibus elementis.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,7: «Formavit Deus hominem de limo terrae».

Respondeo dicendum quod, cum Deus perfectus sit, operibus suis perfectionem dedit secundum eorum modum; secundum illud Deut. 32,4: «Dei perfecta sunt opera». Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quod «omnia» in se praehabet», non per modum compositionis, sed «simpliciter et unite», ut Dionysius dicit [1], eo modo quo diversi effectus praeexistunt in causa, secundum unam eius essentiam.—Ista autem perfectio ad angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quae sunt a Deo in natura producta, per formas diversas.—Ad hominem vero derivatur inferiori modo huiusmodi perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem, de similitudine vero caelestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis, elementa vero secundum substantiam. Ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aër: quia vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aëris. Inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam: aliter

3. El fuego y el aire son cuerpos más nobles que la tierra y el agua, por su sutilidad. Por lo tanto, siendo el cuerpo humano el más digno, debió ser producido del fuego y del aire más bien que del polvo de la tierra.

4. El cuerpo humano se compone de los cuatro elementos. Luego no fué hecho del polvo de la tierra, sino de todos los elementos.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "Formó Dios al hombre del polvo de la tierra".

Respuesta. Siendo Dios perfecto, dió a sus obras la perfección conforme al modo propio de ellas. Según la expresión del Deuteronomio, "las obras de Dios son perfectas". El es absolutamente perfecto, en cuanto que "contiene en sí todas las cosas" no a modo de un ser compuesto, sino "como simple y unido", dice Dionisio, al modo como los efectos preexisten en la causa según la esencia una de ésta.—Esta perfección se deriva a los ángeles, en cuanto que en su conocimiento se contienen todas las cosas producidas naturalmente por Dios, bajo diversas formas.—Al hombre se deriva de un modo inferior, ya que en su conocimiento natural no están todas las cosas naturales; pero se compone, en cierto modo, de toda ellas, puesto que su alma racional participa del género de las substancias espirituales, y participa también de los cuerpos celestes, en cuanto que posee un cierto alejamiento de contrarios debido al máximo equilibrio de su complexión; y tiene los elementos físicos en su substancia, pero de tal modo que en él predominan por su virtud los elementos superiores, es decir, el fuego y el aire, ya que la vida consiste principalmente en lo cálido, que es propio del fuego, y lo húmedo, lo cual compete al aire. En cam-

[1] *De div. nom.* c.5 § 9: MG 3,825; S.Th., lect.3.

bio, los elementos inferiores abundan en él por la substancia, pues no habría igualdad en la mezcla si los elementos inferiores, cuya virtud es menor, no abundaran cuantitativamente en el hombre. Por eso se dice que el cuerpo humano está formado del polvo de la tierra, ya que el polvo es una mezcla de tierra y agua.—A esto se debe que se llame al hombre "mundo menor", porque todas las criaturas del mundo se encuentran, en cierto modo, en él.

Soluciones. 1. El poder de Dios creador se manifestó en el cuerpo humano, al producir por creación su materia. Pero fué conveniente que el cuerpo humano fuera hecho de la materia de los cuatro elementos, para que el hombre tuviera algo de común con los cuerpos inferiores, como un término medio entre las substancias espirituales y las corpóreas.

2. Aunque el cuerpo celeste sea en absoluto más noble que el terrestre, presenta menos semejanzas con los actos del alma racional. Esta, en efecto, recibe el conocimiento de la verdad, en cierto modo, de los sentidos, cuyos órganos no pueden ser formados de cuerpo celeste, por ser éste impasible.—Y no es cierto que en la composición del cuerpo humano entre parte de una quinta esencia, como pretenden algunos, según los cuales el alma se une al cuerpo por medio de una luz. Ante todo, porque no es cierto, como dicen, que la luz sea un cuerpo. Además, es imposible que algo de la quinta esencia se separe del cuerpo celeste o se mezcle con los elementos, dada la impasibilidad del cuerpo celeste. Por lo mismo, no forma parte de la composición de los cuerpos, a no ser en cuanto al efecto de su virtud.

3. Si el fuego y el aire, que poseen una mayor virtualidad para obrar, hubieran entrado en la composición del cuerpo en gran cantidad, los elementos inferiores abundarían en la substancia, pues no habría igualdad en la mezcla si los elementos inferiores, cuya virtud es menor, no abundaran cuantitativamente en el hombre. Por eso se dice que el cuerpo humano está formado del polvo de la tierra, ya que el polvo es una mezcla de tierra y agua.—A esto se debe que se llame al hombre "mundo menor", porque todas las criaturas del mundo se encuentran, en cierto modo, en él.

Ad primum ergo dicendum quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum eius materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spiritualia et corporalia substantias.

Ad secundum dicendum quod, quamvis corpus caeleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animae rationalis, est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore caelesti, cum sit impassibile. — Nec est verum quod quidam dicunt aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce (cf. q.76 a.7). Primo enim, falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero, impossibile est aliquid de quinta essentia vel a corpore caelesti dividi, vel elementis permisceri, propter caelestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suae virtutis effectum.

Ad tertium dicendum quod, si ignis et aër, quae sunt maioris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa, quae sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum: quia limus dicitur terra aquae permixta.—Et propter hoc homo dicitur «minor mundus» [2], quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.

[2] ARISTOT., *Phys.* 8 c.2 n.2 (BK 252b26): S.TH., lect.4 n.3.

omnino ad se traherent alia, et non posset fieri aequalitas commixtionis, quae est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cuiuslibet sensus non habere in actu contraria quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum. Vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores: quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus. Vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere: medium enim est quodammodo in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum quod in limo terrae est terra, et aqua conglutinans partes terrae. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est (in c); tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aëre, quae sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quae rudi populo tradebatur.

dad, atraerían hacia sí a los otros, y no sería posible la proporción en la mezcla, necesaria, por otra parte, en la composición del hombre para la buena constitución del sentido del tacto—fundamento de los otros sentidos—, ya que el órgano de cada sentido no debe poseer en acto los objetos contrarios que él puede percibir, sino sólo en potencia. Y esto, bien sea que carezca de todo género de contrarios, como la pupila carece de color y está en potencia respecto de todos los colores, lo cual no es posible en el órgano del tacto, compuesto de elementos cuyas cualidades percibe éste; o bien que el órgano sea un término medio entre contrarios, como es preciso que suceda en el tacto, que es como medio en potencia hacia los extremos.

4. En el polvo hay tierra y agua, la cual une entre sí las partes de tierra. De los otros elementos no habla la Sagrada Escritura, sea porque se dan en el cuerpo humano en menos cantidad, como queda dicho, o bien porque la Escritura no menciona, al hablar de la producción completa de las cosas, el fuego ni el aire, que no son percibidos por los sentidos de los rudos, puesto que la Escritura se daba al pueblo rudo.

ARTICULO 2

Utrum corpus humanum sit immediate a Deo productum [1]

Si el cuerpo humano fué producido inmediatamente por Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum.

1. Dicit enim Augustinus, in III «De Trin.» [2], quod corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam. Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est (a.1). Ergo do-

Dificultades. Parece que el cuerpo humano no fué producido inmediatamente por Dios.

1. Dice San Agustín que los objetos corpóreos son dispuestos por Dios mediante los ángeles. Ahora bien, el cuerpo humano fué formado de materia corpórea, como queda di-

[1] Infra q.92 a.1.

[2] C.4: ML 42,873

cho. Luego debió ser producido mediante los ángeles y no inmediatamente por Dios.

2. Lo que puede ser hecho por una potencia creada, no es necesario que sea producido inmediatamente por Dios. Mas el cuerpo humano puede ser producido por la virtud creada de los cuerpos celestes. En efecto, algunos animales son engendrados de la putrefacción por la virtud activa del cuerpo celeste, y Albumasar dice que los hombres no son engendrados en lugares en los cuales es excesivo el calor o el frío, sino sólo en los lugares templados. Luego no fué conveniente que el cuerpo humano fuera formado inmediatamente por Dios.

3. De la materia corpórea no se saca nada a no ser mediante una mutación de la misma materia. Pero toda transmutación corpórea es causada por el movimiento de los cuerpos celestes, el cual es el primero entre los movimientos. Por lo tanto, dado que el cuerpo humano es producido de la materia corpórea, parece que en su formación tuvieron parte los cuerpos celestes.

4. Dice San Agustín que el hombre fué hecho, en cuanto al cuerpo, en la obra de los seis días conforme a las razones causales que Dios infundió en la criatura corpórea; y luego fué formado en acto. Mas lo que preexiste en la criatura corpórea conforme a las razones causales puede ser producido por una virtud corpórea. Por consiguiente, el cuerpo humano fué producido por una virtud creada y no inmediatamente por Dios.

Por otra parte, dice el Eclesiástico: "Dios creó al hombre de la tierra".

Respuesta. La primera producción del cuerpo humano no pudo proceder de una virtud creada, sino inmediatamente de Dios. Algunos dijeron

buit produci mediantibus angelis, et non immediate a Deo.

2. Praeterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producatur a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam caelestis corporis: nam et quaedam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis caelestis; et Albumasar[4] dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

3. Praeterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiae transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu caelestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad eius formationem aliquid operatum fuerit corpus caeleste.

4. Praeterea, Augustinus dicit, «Super Gen. ad litt.»[5], quod homo factus est secundum corpus, in operibus sex dierum, secundum causales rationes quas Deus inseruit creaturae corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod praeexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, et non immediate a Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17,1: «Deus de terra creavit hominem».

Respondeo dicendum quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo. Posuerunt siquidem aliqui (cf.

---

[4] *Introductorium in Astron.*
[5] L. 7 c.24: ML. 34,368.

q.63 a.4) formas quae sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem repellit Philosophus, in VII «Metaphys.» [6], per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra [7] expositum est; et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quae est sine materia, producat formam quae est in materia, quae non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quae est in materia, sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo praecedentis formae materialis. Et propter hoc, angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in III «De Trin.» [8]. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

que las formas existentes en la materia corpórea se derivan de algunas formas inmateriales. Mas el Filósofo rechaza esta opinión, porque el ser producido no compete a la forma en sí, sino al compuesto, como queda dicho; y, además, puesto que el agente debe asemejarse a la obra, no es admisible que una forma pura y sin materia produzca una forma inmersa en la materia, la cual no es producida sino al ser producido el compuesto. Es, pues, necesario que la forma unida a la materia sea causa de otra forma también material, ya que un compuesto es producido por otro compuesto. Mas Dios, aunque absolutamente inmaterial, es, no obstante, el único que puede producir la materia por creación. Luego sólo El puede producir la forma en la materia prescindiendo de toda anterior forma material. Por ello, los ángeles no pueden cambiar los cuerpos en sus formas a no ser mediante algunos gérmenes, como dice San Agustín.—Por consiguiente, dado que nunca había sido producido un cuerpo humano por cuya virtud pudiera ser formado por vía de generación otro ser específicamente semejante, fué preciso que el primer cuerpo humano fuera formado inmediatamente por Dios.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quae circa corpora operatur; aliqua tamen Deus in creatura corporea facit, quae nullo modo angeli facere possunt; sicut quod suscitat mortuos, et illuminat caecos. Secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terrae formavit. — Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent; sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

Soluciones. 1. Aunque los ángeles presten algún ministerio a Dios respecto de los cuerpos, Dios realiza en la criatura corpórea obras que no pueden producir los ángeles, como es el resucitar a los muertos y dar vista a los ciegos. Con esta misma virtud formó también el cuerpo del primer hombre.—Pudo, no obstante, suceder que los ángeles desempeñaran algún ministerio en la formación del cuerpo del primer hombre, del mismo modo que lo desempeñarán en la resurrección recogiendo las cenizas.

[6] VII c.8 n.3 (BK 1033b5-19); c.9 n.7 (BK 1034b7): S.Th., l.7 lect.7 n.1424; lect.8 n.1458.
[7] Q.45 a.8; q.65 a.4; q.90 a.4.
[8] C.8.9: ML. 42,876.878.

2. Los animales perfectos, engendrados por el semen, no pueden ser engendrados únicamente por la virtud de los cuerpos celestes, como pretende Avicena; si bien en su generación natural toma parte la virtud del cuerpo celeste, conforme a la expresión del Filósofo de que "el hombre, juntamente con el sol, engendra a otro hombre de la materia". De ahí que sea necesario un lugar templado para la generación del hombre y de los demás animales perfectos.—Sin embargo, basta la virtud de los cuerpos celestes para la generación de algunos animales imperfectos de la materia ya dispuesta, puesto que, manifiestamente, se requieren más cosas en la producción de lo perfecto que en la de seres imperfectos.

3. El movimiento del cielo es causa de las transmutaciones naturales, no de las que están fuera del orden natural y son producidas únicamente por la virtud divina, como es que los muertos resuciten o los ciegos vean. Con lo cual presenta cierta semejanza el que el hombre sea formado del polvo.

4. Una cosa puede preexistir según las razones causales en las criaturas de un doble modo. En primer lugar, según la potencia activa y pasiva, de tal modo que pueda ser producida no sólo de una materia preexistente, sino también por una criatura preexistente. En segundo lugar, según la potencia pasiva exclusivamente; es decir, que pueda ser producida sólo por Dios de una materia preexistente. De este segundo modo preexiste, según San Agustín, el cuerpo humano en las obras creadas en *sus razones causales*.

Ad secundum dicendum quod animalia perfecta, quae generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem caelestis corporis, ut Avicenna fingit[9]; **licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus caelestis corporis, prout Philosophus dicit, in II «Physic.»** [10], **quod «homo generat hominem ex materia, et sol». Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum. — Sufficit autem virtus caelestium corporum ad generandum quaedam animalia imperfectiora ex materia disposita: manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectae, quam ad productionem rei imperfectae.**

Ad tertium dicendum quod motus caeli est causa transmutationum naturalium: non tamen transmutationum quae fiunt praeter naturae ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod caeci illuminantur. Quibus est simile quod homo ex limo terrae formatur.

Ad quartum dicendum quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid praeexistere dupliciter. Uno modo, secundum potentiam activam et passivam: ut non solum ex materia praeexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua praeexistens creatura hoc facere possit. Alio modo, secundum potentiam passivam tantum: ut scilicet de materia praeexistenti fieri possit a Deo. Et hoc modo, secundum Augustinum, corpus hominis praeexistit in operibus productis secundum causales rationes.

[9] Cf. q.71 ad 1; etiam AVERROIS, *Metaph.* 7 comm.31.
[10] C 2 n.11 (Bk 194b13): S.TH., lect.4 n.10.

ARTICULO 3

Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem [a]

Si el cuerpo del hombre poseyó la disposición debida

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem.

1. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quae sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quaedam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus; sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Praeterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quae habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quae homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

3. Praeterea, homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantae habent staturam rectam; animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 7,30: «Deus fecit hominem rectum».

Respondeo dicendum quod omnes res naturales productae sunt ab arte divina; unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si

Dificultades. Parece que el cuerpo humano no poseyó la disposición debida.

1. Siendo el hombre el más noble entre los animales, su cuerpo debió recibir la mejor disposición posible para lo propio del animal, es decir, para la sensación y el movimiento. Pero hay algunos animales que poseen sentidos más agudos y movimientos más veloces, como los perros, que olfatean mejor, y las aves, que se mueven más velozmente. Luego el cuerpo humano no está perfectamente dispuesto.

2. Es perfecto aquello a lo que no falta nada. Ahora bien, el cuerpo humano carece de más cosas que los cuerpos de los demás animales, los cuales poseen para su protección la piel y armas naturales que faltan al hombre. Luego la disposición del cuerpo humano es la más imperfecta.

3. El hombre se halla a mayor distancia de las plantas que de los animales. Por consiguiente, dado que las plantas poseen una estatura recta, mientras que la de los animales es curva, el hombre no debería poseer la posición corporal recta.

Por otra parte, se lee en el Eclesiastés: "Dios hizo recto al hombre".

Respuesta. Todas las cosas naturales han sido producidas por el arte divino, y por ello son, en cierto modo, artefactos de Dios mismo. Ahora bien, todo artífice se propone dar a su obra la disposición más conveniente, no en general, sino en or-

[a] 2-2 q.164 a.2 ad 1; *Q. de anima* a.8; *De malo* q.5 a.5.

den a un fin, y prescinde de que tal disposición tenga algún defecto. Así, el artífice que fabrica una sierra para cortar, la hace de hierro, para que valga para tal fin, y no se cuida de hacerla de vidrio, aunque es una materia más bella, puesto que tal belleza sería un estorbo para el fin que intenta conseguir.—Así también Dios ha dado a cada cosa la disposición conveniente, no en absoluto, sino en orden a su fin propio. Lo cual expresa el Filósofo cuando escribe: "Y porque así es más digno, no en todo orden, sino respecto de lo substancial de cada cosa".

Mas el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones, ya que la materia se ordena a la forma, y el instrumento a la acción del agente. Decimos, por lo tanto, que Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición en conformidad con tal forma y operaciones. Y si parece darse algún defecto en su disposición, debe tenerse en cuenta que tal defecto sigue necesariamente a los elementos corporales que se precisan para que se dé la debida proporción del mismo al alma y a las operaciones anímicas.

Soluciones. 1. El tacto, fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal. Por eso era conveniente que el hombre poseyera la complexión más equilibrada entre todos los animales. Es superior también a los demás animales en cuanto a las potencias sensitivas internas, como se deduce de lo arriba dicho.—Mas por cierta necesidad sucede que, en cuanto a los sentidos externos, el hombre es inferior a los demás animales; así, tiene olfato menos fino que todos ellos. En efecto, fué necesario que el hombre tuviera el cerebro más grande en proporción con su cuerpo, bien para que se produjeran más libremente en él las ope-

talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secundum; nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. Et hoc est quod Philosophus dicit, in II «Physic.» [11]: «Et quia dignius est sic, non tamen simpliciter, sed ad uniuscuiusque substantiam».

Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius: materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes.

Ad primum ergo dicendum quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali: et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Praecedit etiam homo omnia alia animalia, quantum ad vires sensitivas interiores; sicut ex supra (q.78 a.4) dictis apparet.—Ex quadam autem necessitate contingit quod, quantum ad aliquos exteriores sensus, homo ab aliis animalibus deficiat. Sicut homo, inter omnia animalia, habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo, inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium

[11] C.7 n.7 (Bk 198b8): S.Th., lect.11 n.9.

sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem, ut supra (q.84 a.7) dictum est; tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectae staturae. Magnitudo autem cerebri, propter eius humiditatem, est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. — Et similiter potest assignari ratio quare quaedam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis aequalitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quaedam animalia sunt homine velociora, cui excellentiae velocitatis repugnat aequalitas humanae complexionis.

raciones de las potencias sensitivas internas, necesarias, como queda dicho, para la operación intelectual: bien para que el frío del cerebro templara el calor del corazón, que debe ser intenso en el hombre por razón de su estatura recta. Ahora bien, la magnitud del cerebro, dada su humedad, es un obstáculo para el olfato, que requiere la sequedad.— De modo semejante puede explicarse cómo algunos animales poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre, dado el obstáculo que encuentran dichos sentidos, y que se deriva necesariamente de la perfecta complexión del hombre. Y lo mismo se ha de decir en lo tocante a la velocidad, en que exceden ciertos animales al hombre, por ser incompatible con el equilibrio de la humana complexión.

Ad secundum dicendum quod cornua et ungulae, quae sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum aut plumarum, quae sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiae terrestris elementi; quae repugnat aequalitati et teneritudini complexionis humanae. Et ideo haec homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitae necessaria, infinitis modis. Unde et manus, in III «De anima» [12], dicitur «organum organorum». Et hoc etiam magis competebat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

2. Los cuernos y uñas, armas propias de algunos animales; la consistencia de la piel, la profusión de pelos o plumas que cubren a otros, demuestran la abundancia de elementos terrenos que no se concilian bien con la proporción y terneza de la complexión humana. Por ello no le pertenecían estos elementos, y en su lugar tiene el entendimiento y las manos, de los cuales puede servirse de mil maneras para buscarse las armas, vestido y demás elementos necesarios para vivir. Por eso llama Aristóteles a las manos "órgano de los órganos". Y era conveniente que la naturaleza racional, que puede concebir un número infinito de cosas, pudiera procurarse instrumentos infinitos.

Ad tertium dicendum quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et vene-

3. El tener la estatura recta le fué conveniente al hombre por cuatro razones. En primer lugar, porque los sentidos le fueron dados no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los demás no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden

[12] C.8 n.2 (Bk 432a1) : S.Th., lect.13 n.78.

sl alimento y a los placeres venéreos, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Por eso, dado que los sentidos están situados la mayor parte en el rostro, los demás animales lo tienen inclinado hacia la tierra, como para buscar el alimento y proveer a su nutrición, mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo por medio de la vista, que es el más sutil y percibe muchas diferencias de las cosas, pueda conocer libremente todas las cosas sensibles, celestiales y terrenas, en orden a deducir de todas ellas la verdad.—En segundo lugar, para que las facultades internas puedan ejercer más libremente sus operaciones, estando el cerebro, del que reciben en cierto modo su perfección, no sumergido, sino elevado sobre todas las partes del cuerpo.—En tercer lugar, porque, si el hombre anduviera curvado, sus manos deberían hacer de patas anteriores, y no podría utilizarlas para la ejecución de diversas operaciones.—Finalmente, de poseer estatura inclinada y usar de las manos como patas, debería tomar los alimentos con la boca, con lo cual tendría la boca prolongada, los labios duros y gruesos y la lengua también dura, para que no sufriera daño de los objetos exteriores, como sucede en los animales. Pero tal disposición le impediría hablar, que es la obra propia de la razón.

Y, no obstante poseer una estatura recta, el hombre está a gran distancia de las plantas. En efecto, su parte *más* excelente, la cabeza, mira hacia lo *más* excelente del mundo, y su parte inferior hacia la inferior del mismo; posee, pues, una disposición óptima respecto del conjunto. Las plantas, en cambio, tienen sus partes más nobles mirando hacia lo inferior del mundo (ya que las raíces se corresponden a la boca), y su parte *más* ínfima hacia lo *más* excelente del mundo. Los animales,

rea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu: homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et caelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. — Secundo, ut interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. — Tertio, quia oporteret quod, si homo haberet pronam staturam, uteretur manibus loco anteriorum pedum. Et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. — Quarto, quia, si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore. Et ita haberet os oblongum, et labia dura et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus laederetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis.

Et tamen homo staturam rectam habens, maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, idest caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi: et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantae vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori

proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo: nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

por su parte, se hallan en un término medio, ya que lo más excelente en los mismos es la parte por la cual reciben el alimento, y la ínfima, la parte por la cual expulsan lo superfluo.

ARTICULO 4

Utrum convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur [a]

Si la producción del cuerpo humano está bien descrita en la Sagrada Escritura

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur (Gen. 1,26-27; 2,7).

1. Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur: «Dixit Deus, Fiat, et factum est». Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Praeterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra (a.2) dictum est. Ergo inconvenienter dicitur: «Faciamus hominem».

3. Praeterea, forma humani corporis est ipsa anima, quae est spiraculum vitae. Inconvenienter ergo, postquam dixerat: «Formavit Deus hominem de limo terrae», subiunxit: «et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.

4. Praeterea, anima, quae est spiraculum vitae, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod «inspiravit in faciem eius spiraculum vitae».

5. Praeterea, sexus masculinus et femininus pertinet ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima, secundum Augustinum [b], fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo cum dixisset: «Ad imaginem suam fecit illum», ad-

Dificultades. Parece que la producción del cuerpo humano no está bien descrita en la Sagrada Escritura.

1. Al igual que el cuerpo humano, salieron de las manos de Dios todas las obras de los seis días. Pero al hablar de ellas leemos en la Escritura: "Dijo Dios: "Hágase", y se hizo". Luego debía haber dicho lo mismo de la producción del hombre.

2. El cuerpo humano fué hecho inmediatamente por Dios, como queda dicho. Por donde no debía decirse: "Hagamos al hombre".

3. La forma del cuerpo humano es el alma, que es aliento de vida. Por consiguiente, no está bien cuando, después de decir: "Formó Dios al hombre del polvo de la tierra", añade: "e inspiró en su rostro el soplo de vida".

4. El alma, aliento de vida, está en todo el cuerpo, y principalmente en el corazón. Por lo tanto, no debía haber dicho: "inspiró en su rostro el soplo de vida".

5. El sexo masculino y femenino son elementos corpóreos, mientras que el ser imagen de Dios es propio del alma. Mas el alma, según San Agustín, fué producida antes que el cuerpo. De ahí que después de haber

[a] Supra q.72 a.1 ad 3.4.

[b] *De Gen. ad litt.* l.7 c.24.28: ML 34,368.370.

dicho: "Lo hizo a su imagen", no debía haber añadido: "los creó macho y hembra".

Por otra parte está la autoridad de la Sagrada Escritura.

Soluciones. 1. A la primera dificultad debemos responder, con San Agustín, que el hombre no es superior a las demás cosas en cuanto a ser producido por Dios, como si El no hubiera creado también las demás cosas, ya que está escrito: "Obra de tus manos es el cielo", y en otro lugar: "Suya la tierra, formada por sus manos". Es superior a ellas en que fué hecho a imagen de Dios. Usa, empero, la Escritura, al hablar de la producción del hombre, especiales locuciones para hacer resaltar que las demás cosas fueron hechas por consideración a él; por cuanto lo que es objeto de nuestro principal intento acostumbramos hacerlo con mayor deliberación y cuidado.

2. No hay que entender que hablaba Dios a los ángeles cuando dijo: "Hagamos al hombre", como algunos pretendieron perversamente, sino que indica con ello la pluralidad de personas, cuya imagen se encuentra más expresamente en el hombre.

3. Algunos sostuvieron que el cuerpo humano habría sido formado en un tiempo anterior y, una vez formado, le habría infundido Dios el alma.—Pero no dice bien con la perfección de la primera producción de las cosas el que Dios hubiera formado el cuerpo sin el alma o ésta sin el cuerpo, puesto que ambos forman parte de la naturaleza humana. Los inconvenientes aumentarían mirando ésta por parte del cuerpo, que depende del alma, y no viceversa.

Para excluir estos inconvenientes, algunos sostuvieron que en la expresión "formó Dios al hombre" se incluye la producción simultánea del cuerpo y el alma; y al añadir: "e inspiró en su rostro el soplo de vi-

didit: «masculum et feminam creavit eos».

In contrarium est auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum ad primum quod, sicut Augustinus dicit in VI «Super Gen. ad litt.» [1], non in hoc praeminet homo aliis rebus, quod Deus ipse fecit hominem, quasi alia ipse non fecerit; cum scriptum sit (Ps. 101,26): «Opera manuum tuarum sunt caeli», et alibi (Ps. 94,5): «Aridam fundaverunt manus eius»: sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quae principaliter intendimus, cum maiori deliberatione et studio consuevimus facere.

Ad secundum dicendum quod non est intelligendum Deum angelis dixisse, «Faciamus hominem»; ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad significandum pluralitatem divinarum Personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato iam corpori animam infudisse. — Sed contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit: cum utrumque sit pars humanae naturae. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore quod dependet ex anima, et non e converso.

Et ideo ad hoc excludendum, quidam posuerunt quod, cum dicitur, «Formavit Deus hominem», intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur, «et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae», intelligi-

[1] C. 12: ML 34,347.

tur de Spiritu Sancto [15]; sicut et Dominus insufflavit in Apostolos, dicens, «Accipite Spiritum Sanctum», Io. 20,22. — Sed haec expositio, ut dicit Augustinus in libro «De civ. Dei» [16], excluditur per verba Scripturae. Nam subditur ad praedicta: «Et factus est homo in animam viventem», quod Apostolus, I ad Cor. 15,45, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert.

Per spiraculum ergo vitae intelligitur anima: ut sic quod dicitur, «Inspiravit in faciem eius spiraculum vitae», sit quasi expositio eius quod praemiserat; nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum quod, quia operationes vitae magis manifestatur in facie hominis, propter sensus ibi existentes; ideo dicit in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitae.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum [17], omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus eius secundum rationes causales.—Alii vero Doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu (cf. q.90 a.4).

da", se refiere al Espíritu Santo, de igual manera que, cuando el Señor sopló sobre los apóstoles, les dijo: "Recibid el Espíritu Santo". — Pero esta interpretación, como dice San Agustín, queda excluída en las palabras mismas de la Sagrada Escritura, ya que añade: "y fué así el hombre ser animado"; lo cual aplica el Apóstol, no a la vida espiritual, sino a la animal.

El soplo de vida es, pues, al alma, de modo que la expresión "inspiró en su rostro el soplo de vida" es como aclaración de lo que había dicho antes, ya que el alma es forma del cuerpo.

4. Dice la Sagrada Escritura que inspiró el soplo de vida en el rostro, porque, residiendo en él los sentidos, también se manifiestan en él de modo especial las operaciones vitales.

5. Según San Agustín, todas las obras de los seis días fueron producidas a la vez. De ahí que el alma del primer hombre, que, según él, fué creada a la vez que los ángeles, no fué creada antes del sexto día, sino que este día fué producida el alma del primer hombre en acto, y su cuerpo según las razones causales. — Otros doctores, sin embargo, opinan que tanto el alma como el cuerpo fueron producidos en acto en el sexto día.

[15] Cf. ORIGENES, *Peri Archon* l.1 c.3: MG 11,152; BASIL., *In Ps.* 48: MG 29,449; CYRIL. ALEX., *In Ioan.* 14,20 l.9: MG 74,277

[16] L.13 c.24: ML 41,398.

[17] *De Gen. ad litt.* l.4 c.33-34: ML 34,318.319

CUESTION 92

(In quatuor articulos divisa)

De productione mulieris

De la producción de la mujer

Consideraremos ahora la producción de la mujer. Acerca de lo cual se estudian cuatro puntos:

Primero: si fué necesaria la producción de la mujer entre los primeros seres.

Segundo: si debió ser hecha del varón.

Tercero: si debió serlo de una costilla del varón.

Cuarto: si fué producida inmediatamente por Dios.

Deinde considerandum est de productione mulieris (cf. q.90 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci.

Secundo: utrum debuerit fieri de viro.

Tertio: utrum de costa viri.

Quarto: utrum facta fuerit immediate a Deo.

ARTICULO 1

Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione

Si la mujer debió ser hecha en la primera producción de las cosas

Dificultades. Parece que la mujer no debía ser hecha en la primera creación de las cosas.

1. Dice el Filósofo que "la mujer es un varón frustrado". Pero en la primera creación de las cosas no convenía que hubiera nada frustrado ni imperfecto. Luego en ella no debió ser producida la mujer.

2. La sujeción y aminoramiento fueron consecuencia del pecado, ya que a la mujer se le dijo después de haber pecado: "Estarás sujeta al varón"; y San Gregorio dice que "en aquello en que no pecamos somos todos iguales". Pero la mujer es, por naturaleza, inferior al hombre en dignidad y poder, ya que, en ex-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit produci in prima rerum productione.

1. Dicit enim Philosophus, in libro «De generat. animal.» [1], **quod «femina est mas occasionatus». Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.**

2. Praeterea, subiectio et minoratio ex peccato est subsecuta: nam ad mulierem dictum est post peccatum, Gen. 3,16: «Sub viri potestate eris»; et Gregorius dicit [2] **quod, «ubi non delinquimus, omnes pares sumus». Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir: «semper» enim «honorabilius est**

---

[1] *l.2 c.3* (III: 737a27).

[2] *Moral. 21 c.15*: ML 76,203; *De regula pastor.* p.2 c.6: ML 77,34.

agens patiente», ut dicit Augustinus XII «Super Gen. ad litt.» [3] Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

3. Praeterea, occasiones peccatorum sunt amputandae. Sed Deus praescivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,18: «Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adiutorium simile sibi».

Respondeo dicendum quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adiutorium viri: non quidem in adiutorium alicuius alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius iuvari possit vir per alium virum quam per mulierem: sed in adiutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quaedam viventia, quae in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur; sicut plantae et animalia quae generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam caelestium corporum.—Quaedam vero habent virtutem generationis activam et passivam coniunctam; sicut accidit in plantis quae generantur ex semine. Non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitae quam generatio: unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivae coniungitur virtus activa generationis.—Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitae nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino con-

presión de San Agustín, "el agente es siempre superior al paciente". Por consiguiente, la mujer no debió ser producida en la primera creación de las cosas.

3. Deben evitarse las ocasiones de pecado. Ahora bien, Dios preveía que la mujer había de ser ocasión de pecado para el hombre. Por lo tanto, no debía haberla creado.

Por otra parte, leemos en el Génesis: "No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a sí".

Respuesta. Fué precisa la creación de la mujer, como dice la Sagrada Escritura, para ayudar al varón, no en otra obra cualquiera, como algunos sostuvieron, puesto que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres, sino para ayuda de la generación. Lo cual aparece manifiestamente considerando los modos de generación que se dan en los vivientes. Hay, en efecto, vivientes que no poseen en sí mismos la virtud generativa activa, sino que son engendrados por un agente de distinta especie, como sucede en las plantas y animales que son engendrados sin semen, de la materia convenientemente dispuesta, mediante la virtud activa de los cuerpos celestes.—Otros poseen unidas la virtud generativa activa y pasiva, como sucede en las plantas, que se reproducen de las simientes. No habiendo en ellas una función vital más noble que la generación, es preciso que en ellas estén en todo tiempo unidas la virtud pasiva y la activa de la generación.—En cambio, la virtud generativa de los animales perfectos reside en el sexo masculino, y la pasiva en el femenino. Y, dado que en ellos hay operaciones vitales más nobles que la generación, a las cuales se ordena de modo principal la vida de los mismos, por

[3] C.16: ML 34,467.—Cf. ARISTOT., *De anima* 3 c.5 n.2 (BK 430a17): S.TH., lect.10 n.732.

eso en los animales perfectos no siempre están unidos el sexo masculino y femenino, sino solamente durante la cópula; de modo que por ella resulta una sola cosa de la unión del macho y de la hembra, al igual que en las plantas siempre están unidas la virtud masculina y la femenina, aunque a veces esté una de ellas en mayor proporción que la otra.—El hombre, por su parte, se ordena a una operación vital más noble aún, cual es la intelección. Por eso en él era conveniente una mayor distinción de ambas virtudes, de tal manera que la hembra fuese producida separadamente del varón y, sin embargo, se unieran carnalmente en orden a la generación. Por lo cual, después de haber tratado de la formación de la mujer, dice el Génesis: "Serán dos en una sola carne".

Soluciones. 1. Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional, ya que la virtud activa, que reside en el semen del varón, tiende a producir algo perfecto semejante a sí mismo en el género masculino. Y el que nazca mujer se debe a la debilidad de la virtud activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo, los vientos australes, que, como se dice en el libro "De la generación de los animales", son húmedos. Mas, si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo ocasional, sino algo establecido por la naturaleza en orden a la generación. Ahora bien, la intención de toda la naturaleza depende de Dios, autor de la misma, quien por ello, al producirla, no sólo produjo al hombre, sino también a la mujer.

2. Existe una doble sujeción: una servil, por la cual el señor usa de sus súbditos para su propio provecho, y que fué introducida después

iungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore coniunguntur vis masculina et feminina, etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera.—Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse maiori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter coniungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris, dicitur Gen. 2,24: «Erunt duo in carne una».

Ad primum ergo dicendum quod per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum sexum: sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco, puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in libro «De generat. animal.» [1] Sed per comparationem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit.

Ad secundum dicendum quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem: et talis subiectio introduc-

[1] L.4 c.2 (Bk 766b33).

ta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum: defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis.—Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra (q.96 a.3) dicetur.

del pecado; otra económica o civil, por la cual el señor emplea a sus súbditos para la utilidad y bienestar de los mismos. Esta segunda sujeción habría existido también antes de darse el pecado, ya que no se daría orden en la multitud humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios. Pues bien, con esta sujeción, la mujer fué puesta bajo el marido ya por el orden natural, puesto que la misma naturaleza dió al hombre más discreción en su razón.—Ni la desigualdad de los hombres está reñida con el estado de inocencia, como diremos más adelante.

Ad tertium dicendum quod, si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum: praesertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

3. Si Dios hubiera quitado del mundo todas las cosas que sirvieran al hombre de ocasión de pecado, quedaría imperfecto este mundo. No es justo destruir el bien común para evitar un mal particular, sobre todo dado que El es poderoso para ordenar todos los males al bien.

ARTICULO 2

Utrum mulier debuerit fieri ex viro [a]

Si estuvo bien que la mujer fuera hecha del varón

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit fieri ex viro.

1. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminae non sunt factae ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Praeterea, eorum quae sunt eiusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt eiusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terrae, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

3. Praeterea, mulier facta est in adiutorium viro ad generatio-

Dificultades. Parece que la mujer no debió ser hecha del varón.

1. El sexo es común al hombre y a los demás animales. Pero en éstos las hembras no fueron hechas de los machos. Por consiguiente, tampoco en el hombre debería haber sucedido esto.

2. Dos cosas de la misma especie poseen la misma materia. Por consiguiente, siendo el hombre y la mujer de la misma especie y habiendo sido hecho el hombre del polvo de la tierra, la muejer debería haber sido hecha también del polvo, y no del varón.

3. La mujer fué hecha como ayuda del hombre en orden a la genera-

[a] *Sent.* 2 d.18 a.1, *Sed contra* 1.2; resp. ad 1.

ción. Ahora bien, la demasiada proximidad hace a las personas inhábiles para ésta; y por ello en el Levítico se prohibe el matrimonio entre parientes. Por lo tanto, la mujer no debía haber sido hecha del varón.

Por otra parte, dice el Eclesiástico: "Creó de él—es decir, del varón—una ayuda semejante a sí mismo", es decir, la mujer.

Respuesta. Fué conveniente que, en la primera formación de las cosas, la mujer, a diferencia de los demás animales, fuera formada del hombre. En primer lugar, para dar así mayor dignidad al primer hombre, el cual, siendo imagen de Dios, fuera él mismo el principio de toda su especie, como Dios es principio de todo el universo. Por eso dice San Pablo que Dios "hizo de uno todo el linaje humano".

En segundo lugar, para que el hombre amase más a la mujer y se uniera más inseparablemente a ella al saber que ha sido producida de él. De ahí que se diga en el Génesis: "Fué tomada del varón; por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer". Esto fué necesario particularmente en la especie humana, en la cual el varón y la hembra permanecen unidos por toda la vida, cosa que no sucede en los demás animales.

En tercer lugar, porque, como dice el Filósofo, el hombre y la mujer se unen no sólo por la necesidad de la generación, como los demás animamales, sino en orden a la vida doméstica, en la cual hay otras operaciones propias del marido y mujer, y en la que el varón es la cabeza de la mujer. Era, pues, conveniente que la mujer fuese formada del varón como de su principio.

Finalmente, por razón del sacramento, ya que con esto se significa que el principio de la Iglesia es

nem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam: unde personae propinquae a matrimonio excluduntur, ut patet Lev. 18,6 sqq. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17,5: «Creavit ex ipso», scilicet viro, «adiutorium sibi simile», idest mulierem.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem, in prima rerum institutione, ex viro formari, magis quam in aliis animalibus. Primo quidem, ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur, ut, secundum Dei similitudinem, esset ipse principium totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. 17,26, quod Deus «fecit ex uno omne genus hominum».

Secundo, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius inhaereret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. 2,23-24: «De viro sumpta est: quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae». Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam: quod non contingit in aliis animalibus.

Tertio quia, ut Philosophus dicit in VIII «Ethic.»[5], mas et femina coniunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt alia opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina, sicut ex suo principio.

Quarto est ratio sacramentalis; figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit, ad Eph. 5,32: «Sacramentum hoc magnum

[5] C.12 n.7 (Bk 1162a19): S.Th., lect.12 n.1721.

est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia».

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et, cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum: unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere; sicut virum ex limo terrae, et mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum quod ex naturali generatione contrahitur quaedam propinquitas quae matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina: unde Eva non dicitur filia Adae. Et propter hoc, ratio non sequitur.

Cristo. De ahí que diga el Apóstol: "Gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia".

Soluciones. 1. Queda solucionada la dificultad en lo ya dicho.

2. La materia es aquello de lo cual se hace una cosa. La naturaleza creada tiene un principio determinado; y, por estar determinada a un término concreto, sigue un proceso determinado; así, de una materia determinada produce una cosa en determinada especie. La virtud divina, en cambio, siendo infinita, puede producir objetos específicamente idénticos de una materia cualquiera, como es, por ejemplo, el producir al varón del polvo de la tierra y a la mujer del varón.

3. Por la generación natural se contrae cierto parentesco que impide el matrimonio. Pero la mujer no fué producida del varón por generación, sino por la sola virtud divina. Eva no fué, pues, hija de Adán. Por ello no se sigue la consecuencia.

ARTICULO 3

Utrum mulier debuerit formari de costa viri [a]

Si la mujer debió ser formada de una costilla del varón

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri.

1. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri maius, nisi vel per additionem: quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa;—vel etiam per rarefactionem, quia, ut dicit Augustinus, «Super Gen. ad litt.» [b], «non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarescat». Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea pro-

Dificultades. Parece que la mujer no debió ser formada de una costilla del varón.

1. La costilla del varón era mucho más pequeña que el cuerpo de la mujer. Ahora bien, de lo más pequeño no puede hacerse lo más grande, a no ser de dos modos: por adición, y de haber sido así, mejor diríamos que fué formada de lo añadido que de la costilla—; o por rarefacción, puesto que, según dice San Agustín, "no es posible que un cuerpo crezca sin sufrir antes la rarefacción". Pero el cuerpo de la mu-

[a] *Sent.* 2 d.18 q.1 a.1 ad 1; *In I Cor.* 7 lect.1.
[b] L.10 c.26: ML 34,428.

jer no es menos denso que el del hombre, al menos en la proporción de la costilla al cuerpo de Eva. Luego ésta no fué formada de la costilla de Adán.

2. En las cosas creadas al principio no hubo nada superfluo. La costilla de Adán era, pues, necesaria para la perfección de su cuerpo. Luego, al quitársela, quedó imperfecto, lo cual no puede admitirse.

3. La costilla no puede arrancarse al hombre sin dolor. Pero antes del pecado no hubo dolor. Por ello no debió substraerse al varón la costilla para formar la mujer.

Por otra parte dice el Génesis: "Y de la costilla que de Adán tomara formó Dios a la mujer".

Respuesta. Fué conveniente que la mujer fuese formada del varón. Primeramente, para significar que entre ambos debe darse una unión social. La mujer no debe "dominar sobre el varón", en frase del Apóstol; por lo cual no fué formada de la cabeza. Ni tampoco debe el varón despreciarla como si le estuviera sometida servilmente, y por ello no fué formada de los pies.—En segundo lugar, por razón del sacramento; pues del costado de Cristo muerto en la cruz brotaron los sacramentos, esto es, la sangre y el agua, mediante los cuales fué instituída la Iglesia.

Soluciones. 1. Algunos dicen que el cuerpo de la mujer fué formado por multiplicación de la materia sin adición de ninguna otra, de modo semejante a como el Señor multiplicó los cinco panes.—Pero esto es imposible de todo punto, ya que tal multiplicación o se da por transmutación de la substancia de la materia o de sus dimensiones. Lo primero no es posible, ya porque la materia, considerada en sí misma, es completamente intransmutable, porque sólo existe en potencia y dice únicamente

portione quam habet costa ad corpus Evae. Ergo Eva non fuit formata de costa Adae.

2. Praeterea, in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adae fuit de perfectione corporis eius. Ergo, ea substracta, remansit imperfectum. Quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro, ut ex ea mulier formaretur.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,22: «Aedificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem».

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis coniunctio. Neque enim mulier debet «dominari in virum» (I Tim. 2,12); et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subiecta: et ideo non est formata de pedibus. Secundo, propter sacramentum: quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad primum ergo dicendum quod quidam [1] dicunt per multiplicationem materiae absque alterius additione, formatum fuisse corpus mulieris; ad modum quod Dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim praedicta aut accidit secundum transmutationem substantiae ipsius materiae; aut secundum transmutationem dimensionum eius. Non autem secundum transmutationem substantiae ipsius materiae: tum quia materia in se considerata, est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et ha-

[1] Hugo de S. Vict., *De sacram.* l.1 p.6 c.36; ML 176,284; Magister *Sent.* 2 d.18.

bons solum rationem subiecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt praeter essentiam ipsius materiae. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiae intelligi, eadem materia manente absque additione, nisi per hoc quod maiores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eandem accipere maiores dimensiones, ut Philosophus dicit in IV «Physic.»[8] Dicere ergo materiam multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito.

orden al sujeto; ya también porque la multitud y la magnitud no son esenciales a la misma materia. Por ello, la multiplicación de la materia no puede entenderse permaneciendo la misma materia sin adición, a menos que adquiera mayores dimensiones. Y en esto consiste la rarefacción, es decir, en que la materia adquiera dimensiones mayores, como dice el Filósofo. Por lo mismo, decir que la materia se multiplica sin rarefacción es poner dos cosas contradictorias, es decir, la definición sin lo definido.

Unde, cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiae, vel per creationem; vel, quod probabilius est, per conversionem. Unde Augustinus dicit, «Super Ioan.»[9], quod «hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum»: quod fit per conversionem alimenti.—Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam praeexistentem costae vel panum.

Luego, no habiendo rarefacción en tales multiplicaciones, es preciso hablar de adición de materia, sea por creación o, más probablemente, por conversión. Por ello dice San Agustín que "Cristo alimentó con cinco panes a cinco mil hombres, del mismo modo que de pocos granos produce una multitud de mieses", lo cual se realiza por conversión del alimento.—Se dice, sin embargo, que alimentó a las turbas con cinco panes o que formó a la mujer de una costilla, porque la adición se hizo sobre una materia preexistente de costilla o de pan.

Ad secundum dicendum quod costa illa fuit de perfectione Adae, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei: sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

2. La costilla era de la perfección de Adán, no en cuanto individuo, sino como principio de la especie, así como el semen es de la perfección del sujeto que engendra, y se resuelve en una operación natural que va acompañada de deleite. Luego mucho más pudo formar la virtud divina de la costilla del varón el cuerpo de la mujer sin dolor.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

3. Queda solucionada ya con lo dicho.

[8] C.9 n.6 (BK 217a25) : S.TH., lect.14 n.11.
[9] Tr.24 : ML 35,1593

ARTICULO 4

Utrum mulier fuerit immediate formata a Deo

Si la mujer fué formada inmediatamente por Dios

Dificultades. Parece que la mujer no fué formada inmediatamente por Dios.

1. Ningún individuo producido de otro específicamente semejante es hecho inmediatamente por Dios. La mujer fué hecha del varón, que pertenece a la misma especie que ella. Por lo tanto, no fué hecha inmediatamente por Dios.

2. Dice San Agustín que las obras corpóreas son hechas por Dios por medio de los ángeles. Luego, habiendo sido formado el cuerpo de la mujer de materia corpórea, síguese que fué hecho por medio de los ángeles, y no inmediatamente por Dios.

3. Aquello que preexistió en las criaturas según las razones causales, es producido por la virtud de alguna criatura, y no inmediatamente por Dios. Mas, según San Agustín, el cuerpo de la mujer fué producido en las primeras obras según las razones causales. Luego la mujer no fué producida inmediatamente por Dios.

Por otra parte, dice también San Agustín: "Sólo Dios, a quien debe la naturaleza la subsistencia, pudo formar o edificar la costilla para hacer existir a la mujer".

Respuesta. Como queda dicho, la generación natural de cada especie procede de una materia determinada. Ahora bien, la materia de la cual es engendrado naturalmente el hombre es el semen humano del varón o de la mujer. Por consiguiente, el hombre no puede ser engendrado naturalmente de otra materia. Y como sólo Dios, autor de la naturaleza,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo.

1. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum, fit immediate a Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est eiusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

2. Praeterea, Augustinus dicit, III «De Trin.» [10], quod corporalia dispensantur a Deo per angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium angelorum, et non immediate a Deo.

3. Praeterea, ea quae praeextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicuius creaturae, et non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit IX «Super Gen. ad litt.» [11] Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in eodem libro: «Formare vel aedificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2 ad 2) dictum est, uniusculusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel feminae. Unde ex alia quacumque materia individuum humanae speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturae institutor, potest praeter naturae

[10] C.4: ML 42,873.
[11] C.15: ML 34,403.

ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terrae, vel mulierem de costa viri formare.

puede dar el ser a las cosas prescindiendo de ese orden natural, síguese que sólo El pudo formar al varón del polvo de la tierra y a la mujer de una costilla del varón.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit, quando individuum generatur ex simili secundum speciem, generatione naturali.

Soluciones. 1. La dificultad vale en el caso en que el individuo es engendrado de otro, específicamente semejante, por generación natural.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX «Super Gen. ad litt.» (l.c.), an ministerium angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus: certum tamen est quod, sicut corpus viri de limo non fuit formatum per angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

2. Como dice San Agustín, no sabemos si los ángeles fueron encargados por Dios de alguna función en la formación de la mujer, pero de cierto sabemos que ni formaron del barro el cuerpo del hombre, ni de la costilla del varón el cuerpo de la mujer.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus in eodem libro dicit [12]: «Non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tantum hoc habuit, ut sic fieri posset». Et ideo secundum causales rationes praeextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

3. Como dice San Agustín, "la primera condición de las cosas no fué que la mujer fuera hecha así en absoluto, sino que pudiera ser hecha". Por consiguiente, existió el cuerpo de la mujer en las primeras obras según las razones causales, no en cuanto a la potencia activa, sino sólo según la potencia pasiva, en orden a la potencia activa del Creador.

[12] C.18: ML 34,407.

LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

En esta cuestión se trata de la imagen de Dios en el hombre, la cual está intimamente relacionada con la cuestión 45, y particularmente con el articulo 7 de esa cuestión, en el que expone Santo Tomás el vestigio de la Trinidad en todas las cosas. Es de advertir que se habla aquí del fin o término de la creación del hombre por razón de la misma naturaleza humana producida, lo cual imprime al hombre una sublime grandeza.

No hace falta resaltar la importancia de esta cuestión en teología, y su trascendencia para la vida espiritual, pues es propio de la imagen tender naturalmente a conformarse con su prototipo o ejemplar; y por eso toda la segunda parte de la teología trata del movimiento de la criatura racional, imagen de Dios, a unirse estrechamente con El en un abrazo íntimo de amorosa conquista, en un acto de clara visión (1-2 pról.). Por eso mismo, en la vida espiritual de la tierra, que consiste toda ella en un esfuerzo constante para conseguir la perfección de esta imagen de Dios existente en nosotros, tiene esta cuestión una importancia y un influjo muy grandes.

San Agustín y San Buenaventura, dos almas grandes, trataron ampliamente de la imagen de Dios en nosotros. Santo Tomás recoge las enseñanzas del primero, las organiza y sistematiza, precisándolas y profundizándolas más en esta cuestión, en la que nos ofrece un tratado perfecto sobre la imagen de Dios en el hombre. Concisión admirable, penetración agudísima y claridad meridiana son sus notas más destacadas. El que conozca bien esta cuestión, tiene mucho camino andado para entender su tratado sobre la Trinidad.

I. Nociones y división de la cuestión

A fin de proceder con método y claridad en toda esta cuestión, preciso es conocer y distinguir bien los conceptos de *vestigio, semejanza* e *imagen.* Se entiende por *vestigio* el rastro que una causa deja tras sí en un efecto suyo, por el cual puede venirse en su conocimiento, aunque sólo sea de un modo extrínseco y lejano. Por ejemplo, las huellas del transeúnte por un camino. Se distingue de la semejanza y de la imagen en que el vestigio es más común, extrínseco y remoto que las dos últimas. *Semejanza* es la conveniencia en la cualidad de dos o más cosas distintas (a.9). Así, dos hombres del mismo temperamento o carácter son semejantes entre sí. La *imagen* es una semejanza en la especie, o, cuando menos, en el signo de la especie, y, además, requiere que esta semejanza sea originada

por la cosa respecto de la cual se dice imagen última. Pues la imagen expresa en su concepto imitación, origen de otro. Por defecto de esta última condición, por más semejante que un huevo sea a otro, nunca puede llamarse imagen del mismo. La igualdad se requiere para la imagen perfecta, pero no es de la misma esencia de imagen, como aparece claro en la imagen de uno mismo en el espejo (a.1.2).

Santo Tomás trata del vestigio de la Trinidad en todas las cosas en el artículo 7 de la cuestión 45; de la imagen de Dios en el hombre, en los artículos 1 al 4 de esta cuestión, y de la imagen de la Trinidad, en los artículos siguientes hasta el 8. Por último, examina en el 9 ciertas expresiones de San Agustín y de San Juan Damasceno respecto de la semejanza e imagen de Dios en el hombre.

II. Vestigio de la Trinidad en las criaturas

Sólo por apropiación existe en todas las criaturas un vestigio de la Santísima Trinidad.

Aunque la proposición parezca atrevida, la explicación que de ella da Santo Tomás no puede ser más clara y sencilla. Todas las cosas han sido creadas por Dios por medio de su entendimiento y voluntad. Y todas ellas subsisten en su propio ser, tienen una forma distinta, por la cual pertenecen a una especie determinada, y están ordenadas a un fin. En cuanto subsisten en su ser, representan al principio del cual lo recibieron, el cual se *apropia* al Padre, principio no de principio; en cuanto tienen una forma que las coloca en una especie determinada, representan la sabiduría divina por medio de la cual el agente intelectual obra, la cual se *apropia* al Hijo o Verbo divino; y como la ordenación del efecto a un fin depende de la voluntad, en cuanto que todas fueron creadas por Dios en orden a un fin, representan la bondad de Dios, la cual se *apropia* al Espíritu Santo. De dónde se sigue que en todas las cosas existe, por *apropiación,* un vestigio de la Trinidad, el cual no es otra cosa que la misma causalidad divina, de la cual recibieron el ser que tienen, por medio del entendimiento y de la voluntad de Dios (1 q.45 a.7).

De otra manera, también muy clara y sencilla, propone Santo Tomás esta misma argumentación. Puesto que Dios creó todas las cosas por medio de su entendimiento y voluntad, según las cuales se realizan en Dios las procesiones de las divinas personas, con las cuales se identifican éstas realmente, así como también con el entendimiento y voluntad de Dios y su esencia divina, a la creación de todas las cosas concurren también las personas. Y, por consiguiente, en todas ellas se encuentra un vestigio de la Trinidad en su misma causalidad divina (Ib.).

Pero ¿de qué manera concurren? Algunos autores modernos, fascinados por Scheeben, contestan que como principio *quod,* o el agente que realiza la creación. Importaría poco que ellos pensaran así; lo más grave e inconcebible es que atribuyan a Santo Tomás esta misma manera de pensar, precisamente fundados en este lugar. Pues bien, Santo Tomás enseñó justamente todo lo contrario,

aquí y en todas partes. Desde el libro primero de las *Sentencias* (d.5 q.1 a.1) establece la distinción fundamental entre los actos esenciales de Dios y los nocionales u originantes de las procesiones y personas, distinción básica en toda la teología. Esta diferencia consiste en que solamente los actos nocionales son de las personas como de principio agente de los mismos. Así, el Padre es el que engendra; el Verbo, el engendrado, y el Espíritu Santo, el que procede, y no la esencia divina. En cambio, crear y todos los actos esenciales son de la esencia como principio operativo y no de las personas distintas. Ciertamente que la esencia no obra separadamente de las personas, porque se identifica realmente con ellas. Pero no lo es menos que a las personas, como distintas de la esencia o entre sí, no les pertenece ser principio operativo de los actos esenciales, sino tan sólo *en cuanto idénticas con la esencia divina*. «El crear—dice Santo Tomás—compete a Dios por razón de su existencia, la cual es su misma esencia, común a las tres personas. Y, por tanto, el crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad» (1 q.45 a.6).

Por esto mismo, el vestigio de la Trinidad no puede encontrarse en las cosas creadas nada más que *por apropiación*, en cuanto que su causalidad se realiza por medio de los atributos divinos del entendimiento y de la voluntad, los cuales *se apropian* a las divinas personas. Expresamente lo afirma Santo Tomás en la contestación a la primera dificultad del artículo 7, donde dice textualmente: «La representación del vestigio *se considera según la apropiación* de las perfecciones divinas que relucen en las criaturas, que es el único modo según el cual podemos venir en conocimiento de la Trinidad por medio de ellas». Y *siete veces* repite la palabra *apropiación* en la solución de la dificultad segunda del artículo anterior, que los contrarios tratan de traer en su favor. No hay peor sordo que el que no quiere oír. Si fuera como ellos quieren, la demostración de la Trinidad por medio de las criaturas sería lógica e inevitable, como repetidas veces insinúa el mismo Santo Tomás.

No se da medio: o el vestigio de la Trinidad en las criaturas se explica por apropiación, o se afirma la causalidad de las criaturas por las personas distintas, juntamente con la demostrabilidad de la Trinidad por medio de ellas, al menos después de conocida su existencia por la revelación.

III. Imagen de Dios en el hombre

Existe en el hombre una imagen analógica y muy imperfecta de Dios, la cual, absolutamente, es más perfecta en los ángeles, si bien en cierto sentido secundario es también más perfecta en el hombre que en los ángeles.

La existencia de la imagen de Dios en el hombre consta ciertamente por la revelación divina. Se dice así en el Génesis (1,27): *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*. Y en otros lugares de la Sagrada Escritura se habla también de la imagen de Dios que encierra el hombre dentro de sí mismo [1].

[1] Puede verse en Sap. 2,23, Eccli. 11,1, 1 Cor. 11,7 y Rom. 8,29.

De igual modo, los Padres de la Iglesia afirman constantemente la existencia de la imagen de Dios en el hombre [2].

Es manifiesto que la imagen perfecta de Dios sólo puede hallarse en el Verbo divino, igual al Padre en la substancia (a.1 ad 2). En el hombre únicamente puede hablarse de una imagen de Dios analógica y sumamente imperfecta. Siendo la imagen una semejanza participada de la especie de una cosa, o en el signo de la especie, la dificultad está en saber de qué manera puede darse en el hombre una imagen de Dios, por lo mismo que éste no está contenido en género ni especie alguna (1 q.3 a.5). Desde luego que, si nos referimos a una imagen en sentido unívoco, así no es posible una imagen de Dios en el hombre, pues esto nos llevaría derechamente al panteísmo. Pero no es éste el sentido en que hablamos de la existencia de la imagen de Dios en el hombre.

Toda criatura es una participación de Dios, en la cual podemos encontrar tantas semejanzas con el ser divino cuantas son las perfecciones que en ella se encuentran (1 q.4 a.2.3; q.93 a.9). Pero no basta cualquier semejanza participada de una cosa para llegar a constituir una imagen suya, sino que se requiere que esta semejanza sea en la especie o en el signo de la especie. Ni tampoco basta una semejanza en la especie o en el signo de la especie, si no es originada por la misma cosa de la cual se dice imagen. Así en el hijo respecto del padre que lo engendró o en la representación del que se mira en un espejo.

Dios es un ser esencialmente intelectual, siendo la naturaleza intelectual la última diferencia en la participación del ser de Dios por la criatura. Pues todas las semejanzas que ésta tiene con Dios se reducen a tres fundamentales: *a*) en el ser, en que todas subsisten; *b*) en la vida, de que muchas participan también; *c*) y en la naturaleza intelectual, de que solamente gozan el hombre y los ángeles. Como el ser intelectual expresa el modo de ser de la naturaleza divina y es, por otra parte, la última diferencia del ser de Dios en cuanto a su participación natural por la criatura, que solamente el mismo Dios puede causar en ella, síguese que tanto en el hombre como en el ángel existe la imagen de Dios. Pues solamente en ellos existe una semejanza de la especie, o modo de ser intelectual de la naturaleza divina, que es causada en ellos por el mismo Dios, en lo que se distinguen fundamentalmente de todas las criaturas irracionales, en las que solamente se puede dar un vestigio, pero no una imagen de Dios (a.1.2).

Entre esta imagen y el mismo ser de Dios media una distancia infinita, la misma que existe entre el ser de Dios y el de la criatura. Pero, al mismo tiempo, entre el ser intelectual de la criatura y el de Dios, por una parte, y las operaciones respectivas de conocimiento y amor, por otra, existe una proporción semejante. Lo cual basta para que podamos decir que hay en el hombre y en el ángel una imagen de Dios, del modo que esto es posible, aun cuando esta imagen sea una imitación analógica y remotísima del ser divino y de sus operaciones de conocimiento y amor. Porque el ser intelectual es como el signo que determina el modo de ser más alto de la naturaleza divina en el orden de su participación natural por la

[2] Cf. Taciano (MG 6,837), Tertuliano (ML 2,804), San Efrén (*In Gen.* 1), San Atanasio (MG 25,68), San Agustín (ML 42,1001), etc.

criatura, ya que el ser subsistente es absolutamente imparticipable en cuanto tal, y la naturaleza divina no se puede concebir a no ser existiendo en un ser intelectual.

La imagen de Dios existe en todos los hombres absolutamente, así en los amentes como en los que gozan del uso de la razón, en los justos y en los pecadores. Porque todos ellos la llevan grabada en el fondo de su misma naturaleza. Y así, dicen los Santos Padres que esta imagen de Dios en los amentes se encuentra como ensombrecida por la falta del uso de la razón; en los pecadores, obscura y deforme por el cieno del vicio y del pecado, y en los justos, clara y hermosa por el brillo de la gracia (a.8 ad 3).

Absolutamente hablando, la imagen de Dios es más perfecta en los ángeles que en el hombre, puesto que su naturaleza intelectual lo es también, y, por tanto, la semejanza participada de Dios que llevan en sí mismos. Pero en cuanto a algunos aspectos secundarios, es más perfecta en el hombre que en el ángel. Así, por ejemplo, el hombre es engendrado por otro hombre, como en el ser divino Dios Padre engendra a Dios Hijo, y el alma está toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, como Dios en el universo entero (a.3).

La imperfección de la imagen de Dios en el hombre está indicada en la Sagrada Escritura cuando dice que Dios hizo el hombre *a su imagen,* y no imagen suya, dándonos a entender con eso que el ser divino sobrepasa infinitamente en perfección a la imagen que de El existe en el hombre (a.1 ad 2; a.2 ad 1).

Algunos autores han tomado pretexto de la doctrina de Santo Tomás sobre la imagen de Dios en el hombre para afirmar que, según él, el entender subsistente es el constitutivo metafísico del ser divino como el grado más alto de ser. Y no hay nada de eso. Porque esto sería confundir el orden de participabilidad del ser de Dios por la criatura con el ontológico del mismo ser divino. El constitutivo metafísico de Dios no es comunicable a la criatura, si no queremos caer en el panteísmo, mientras que la imagen pertenece al orden de la participación de Dios por aquélla. Por eso, el ser intelectual expresa el más alto grado de ser en las criaturas, no en el ser divino, esencialmente intelectual.

Tanto la imagen natural de Dios en el hombre como en los ángeles, es una imagen de Dios por razón de su naturaleza, llamada por los Padres imagen de creación, porque la tenemos en virtud de nuestra naturaleza racional, creada por Dios. Además de esta imagen de Dios, distinguen los Padres en nosotros la imagen de *recreación,* o de la gracia, y la de la gloria (a.4). Las dos últimas son sobrenaturales, dándose en cada una de ellas una semejanza participada cada vez más profunda de Dios. La imagen de Dios que el hombre lleva dentro de sí, o por razón de su naturaleza intelectual, es una imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina, o de Dios uno. ¿Se da también en él la imagen de Dios trino?

IV. Imagen de la Trinidad en el hombre

Existe también en el hombre una imagen analógica de la Trinidad, la cual se encuentra principalmente en los actos de su mente acerca de Dios, y secundariamente en los hábitos y potencias de su entendimiento y voluntad.

Acerca de la existencia de la imagen de la Trinidad en el hombre no hay constancia clara en la revelación, aunque no han faltado Padres que entendieran en este sentido el lugar del Génesis 1,27, como San Hilario[3]. Ciertamente, la locución en plural, atribuida a Dios en este lugar, la interpretamos mejor, dice el padre Lagrange, cuando, a través de la fe trinitaria del Nuevo Testamento, la entendemos de todas las personas divinas. Pero la revelación de la Trinidad es obra del Nuevo Testamento, y sólo podemos entender así algunos pasajes del Antiguo en un sentido pleno. De donde se infiere que la doctrina sobre la existencia de la imagen de la Trinidad en el hombre es toda ella efecto de la deducción tológica.

Santo Tomás realiza ésta con gran seguridad y firmeza siguiendo las huellas de San Agustín, pero ahondando y aquilatando mucho más la cuestión. La misma existencia de la imagen de Dios en el hombre, en cuanto a la naturaleza divina, lejos de excluir en él la de la Trinidad, conduce, por el contrario, a ella. Pues todas las cosas tienen un origen conforme a su naturaleza, y el de las divinas personas es conforme a la naturaleza divina, en la que todas subsisten indivisiblemente. Por eso mismo, la imagen de Dios en el hombre, en cuanto a la naturaleza divina, lleva por sí misma a la existencia en él de la imagen de la Trinidad (a.5). La imagen de Dios se encuentra en el hombre por razón de su entendimiento, porque es en esto en lo que la criatura racional excede a todas las demás cosas, hallándose Dios en las otras partes del hombre sólo a manera de vestigio, como en las otras cosas. La imagen de la Trinidad se encuentra en el hombre según la parte superior de su espíritu, que es la mente. Porque, así como por razón del entendimiento existe en el hombre una semejanza participada de la naturaleza divina, así por razón de las procesiones inmanentes del verbo y del amor, que en ella se realizan, se da también en él una semejanza analógica muy imperfecta, pero no por eso menos real, de las procesiones divinas, según las cuales proceden y se distinguen las personas en Dios. Por lo cual, Santo Tomás no vacila en afirmar que las procesiones inmanentes de la criatura racional representan, «con cierta representación de especie», las mismas procesiones divinas. Luego en el hombre existe con toda verdad y realidad la imagen de la Trinidad (a.6).

Ni de aquí se sigue que el hombre pueda conocer por razón natural la existencia de la Trinidad, porque la imagen de la Trinidad que en él existe es analógica y muy imperfecta, la cual dista infinitamente de la misma Trinidad (a.5 ad 3).

Verificándose las procesiones inmanentes del entendimiento y de la voluntad según los actos respectivos de las mismas, los cuales se diversifican por sus objetos, es manifiesto que esta imagen de la Trinidad se encuentra en la mente de la criatura racional principalmen-

[3] ML 10,111.

te según los actos de la misma respecto de Dios. Porque es así como las procesiones inmanentes de la criatura racional tienen una semejanza mayor con los actos específicos de la naturaleza divina que dan origen a las procesiones de las personas, sobre todo cuando los actos según los cuales se verifican aquellas procesiones proceden de la gracia. Y como los actos del entendimiento y voluntad se contienen de un modo *habitual* en sus hábitos respectivos, y *virtualmente* en las mismas potencias, síguese que de esa misma manera la imagen de la Trinidad se encuentra también en ellos. Pues en todos se contiene de manera distinta una imagen de la *especie* de las procesiones divinas, que distinguen las personas (a.7.8).

Los que aún encuentran dificultad en la doctrina de Santo Tomás acerca de la inhabitación de las personas divinas en toda alma en gracia, por no llegar a comprender cómo una presencia habitual puede ser una presencia real, debieran pārar mientes en esta doctrina del Angélico Doctor acerca de la imagen de la Trinidad en nosotros, tan clara y terminante. Tanto más cuanto que la razón de la presencia de las personas divinas en el alma por medio de la gracia es la *relación real* que dicen a las mismas los actos de conocimiento y de amor procedentes de aquélla, la cual es tan *real* en estos actos como en los hábitos de los mismos, aunque de distinto modo.

Esta imagen de la Trinidad es en nosotros objeto de incesante perfeccionamiento en las distintas etapas de la vida espiritual, según las enseñanzas de San Pablo [4], hasta culminar en la gloria con la clara visión de Dios, en la que seremos conformados con la imagen del Hijo (Rom. 8,29). Con mucha razón dice, pues, Santo Tomás que el hombre, intensiva y colectivamente, es más perfecto que todo el universo, ya que dentro de sí encierra tan divino tesoro, que lo hace capaz del mismo Dios (a.2 ad 3).

CUESTION 93

(In novem articulos divisa)

De fine sive termino productionis hominis

Del fin o término de la producción del hombre

Debemos considerar ahora el fin o término de la producción del hombre, en cuanto que se dice hecho "a imagen y semejanza de Dios".

Acerca de esto se preguntan nueve cosas:

Primera: si en el hombre se da la imagen de Dios.

Segunda: si se da la imagen de Dios en las criaturas irracionales.

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus «ad imaginem et similitudinem Dei» (cf. q.90 introd.).

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo: utrum in homine sit imago Dei.

Secundo: utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis.

[4] 2 Cor. 3,18; Col. 3,10.

Tertio: utrum imago Dei sit magis in angelo quam in homine.

Quarto: utrum imago Dei sit in omni homine.

Quinto: utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel ad Personas divinas omnes, aut unam earum.

Sexto: utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem.

Septimo: utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus.

Octavo: utrum per comparationem ad omnia obiecta.

Nono: de differentia «imaginis» et «similitudinis».

Tercera: si la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre.

Cuarta: si la imagen de Dios se da en todos los hombres.

Quinta: si en el hombre se da la imagen de Dios por relación a la esencia divina, a todas las personas o a una de ellas.

Sexta: si la imagen de Dios se da en el hombre sólo en cuanto a su mente.

Séptima: si la imagen de Dios se da en el hombre en cuanto a las potencias o en cuanto a los hábitos y actos.

Octava: si se da respecto de todos los objetos.

Novena: de la diferencia entre "imagen" y "semejanza".

ARTICULO 1

Utrum imago Dei sit in homine [a]

Si se da en el hombre la imagen de Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine.

1. Dicitur enim Isaiae 40,18: «Cui similem fecistis Deum; aut quam imaginem ponetis ei?»

2. Praeterea, esse Dei imaginem est proprium Primogeniti, de quo dicit Apostolus, ad Col. 1,15: «Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae». Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Praeterea, Hilarius dicit, in libro «De synod.» [1], quod «imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens»; et iterum dicit quod «imago est rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo». Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse aequalitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Dificultades. Parece que en el hombre no se da la imagen de Dios.

1. Dice Isaías: "¿A quién, pues, compararéis vuestro Dios; qué imagen haréis que se le asemeje?"

2. El ser imagen de Dios es propio del Primogénito, de quien dice el Apóstol: "El cual es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura". Por lo tanto, en el hombre no se da la imagen de Dios.

3. Dice San Hilario que "la imagen es específicamente idéntica con la cosa de la cual es imagen"; y añade que "la imagen es una semejanza indistinta y unida que iguala una cosa a otra". Pero Dios y el hombre no son específicamente idénticos, ni puede haber igualdad entre ambos. Por consiguiente, no puede darse en el hombre la imagen de Dios.

---

[a] Supra q.35 a.2 ad 3; q.45 a.7; *Sent.* 2 d.16 expos. litt.; *In I Cor.* 11 lect.2; *Cont. Gent.* 4,26.

[1] *De Synodo:* ML 10,490.

Por otra parte, leemos en el Génesis: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza".

Respuesta. Como dice San Agustín, "donde hay imagen se da al punto semejanza; pero donde hay semejanza, no hay al punto imagen". Es decir, la semejanza es algo esencial a la imagen, y ésta añade algo al concepto de semejanza, a saber, el ser sacada de otro, ya que se llama "imagen" por hacerse imitando a otro. De ahí que un huevo, por más que sea semejante e igual a otro huevo, no es imagen del mismo, puesto que no procede de él.—La igualdad, en cambio, no es esencial a la imagen, porque, en expresión de San Agustín, "donde hay imagen, no hay al punto igualdad", como se ve en la imagen de un objeto en un espejo. Es, en cambio, esencial a la imagen perfecta, a la cual no falta nada de lo que tiene el objeto del que está tomada.

Pero es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de El como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, ya que el ejemplar es infinitamente superior a lo ejemplado. Hay, pues, en el hombre una imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Y esto da a entender la Sagrada Escritura cuando dice que el hombre está hecho "a imagen de Dios", porque la preposición "a" indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes.

Soluciones. 1. El profeta habla de las imágenes compóreas fabricadas por el hombre. Por eso dice claramente: "¿Qué imagen haréis que se le parezca?" Pero la imagen espiritual de Dios la puso El mismo en el hombre.

2. El "Primogénito de toda criatura" es la imagen perfecta de Dios, que cumple exactamente las condiciones esenciales a la imagen. Por eso se dice de El que es "imagen",

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,26: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [2], **«ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago». Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum: «imago» enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago eius.—Aequalitas autem non est de ratione imaginis: quia, ut Augustinus ibidem dicit, «ubi est imago, non continuo est aequalitas»; ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis: nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est.**

Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari: non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum «ad imaginem Dei»: praepositio enim «ad» accessum quendam significat, qui competit rei distanti.

Ad primum ergo dicendum quod propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis: et ideo signanter dicit: «Quam imaginem ponetis ei?» Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum quod «Primogenitus omnis creaturae» est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est: et ideo dicitur «Imago», et nunquam «ad imaginem». Homo vero et

[2] Q. 74: ML 40,85.

propter similitudinem dicitur imago; et propter imperfectionem similitudinis, dicitur «ad imaginem». Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in Filio suo primogenito sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo; ut patet per Augustinum in libro «De decem chordis» [3].

Ad tertium dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species indifferens, quo una. Unum autem dicitur aliquid non solum numero aut specie aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quandam: et sic est unitas vel convenientia creaturae ad Deum. Quod autem dicit «rei ad rem coaequandam», pertinet ad rationem perfectae imaginis.

no "a imagen". El hombre, en cambio, es imagen por la semejanza; y por la imperfección de esta semejanza es "a imagen". Y, puesto que la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo natural; mas en el hombre, como en una naturaleza ajena, cual la imagen del rey en una moneda de plata, conforme a la expresión de San Agustín.

3. Siendo la unidad el ser no dividido, es lo mismo decir especie no diferente que especie una. Ahora bien, las cosas pueden decirse unas no sólo numérica, específica o genéricamente, sino por cierta analogía o proporción. Tal es la unidad o conveniencia entre la criatura y Dios. La expresión de "una cosa a otra que se le iguala" indica imagen perfecta.

ARTICULO 2

Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis [a]

Si en las criaturas irracionales se halla la imagen de Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

1. Dicit enim Dionysius, in libro «De div. nom.» [4]: **«Habent causata causarum suarum contingentes imagines». Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.**

2. Praeterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [5], **quod radius solaris maxime habet similitudinem divinae bonitatis. Ergo est ad imaginem Dei.**

Dificultades. Parece que en las criaturas irracionales se halla la imagen de Dios.

1. Dice Dionisio: "Las cosas causadas poseen imágenes contingentes de sus causas". Por lo tanto, siendo Dios causa no sólo de las criaturas racionales, sino de las irracionales, su imagen ha de hallarse también en éstas.

2. Cuanto más clara es la semejanza en una cosa, tanto más se acerca al concepto de imagen. Ahora bien, dice Dionisio que el rayo del sol es la semejanza más perfecta de la bondad divina. Por consiguiente, es a imagen de Dios.

---

[a] Supra q.45 a.7; *Sent.* 1 d.3 q.3; 2 d.16 a.2; 3 d.10 q.2 a.2; *De verit.* q.10 a.1 ad 5; *Cont. Gent.* 4,26; *De pot.* q.9 a.9.

[3] *Sermo ad popul.* serm.9 c.8: ML 38,82.

[4] C.2 § 8: MG 3,645: S.Th., lect.4

[5] § 4: MG 3,697; S.Th., lect.3.

3. Cuanto más perfecta es una cosa en bondad, tanto más se asemeja a Dios. Pero el universo entero es más perfecto en bondad que el hombre, puesto que, aunque cada cosa por separado sea buena, el conjunto de todas ellas es llamado en el Génesis "muy bueno". De donde se deduce que no sólo el hombre sino todo el universo, es a imagen de Dios.

4. Boecio dice de Dios: "Lleva al mundo en su mente y lo forma en imagen semejante". Por ello, todo el mundo es a imagen de Dios, y no es esto exclusivo de la criatura racional.

Por otra parte, dice San Agustín: "En el hombre sobresale el que Dios lo hace a su imagen, al darle una mente intelectual, por la que es superior a los animales". De ahí que las cosas que no tienen entendimiento no son a imagen de Dios.

Respuesta. Para constituir imagen no basta cualquier semejanza, aunque esté tomada de otro. En efecto, si sólo es semejanza en el género o en algún accidente común, no por ello se dice que una cosa es a imagen de otra, ya que no puede decirse que los gusanos que nacen del hombre sean imagen suya por la semejanza genérica; ni puede decirse que, si una cosa se hace blanca para asemejarse a otra, sea por ello a su imagen, puesto que la blancura es un accidente común a muchas especies. Para constituir imagen es necesaria la semejanza de especie, como se da la imagen del rey en su hijo; o al menos de un accidente *propio* de la especie, sobre todo la figura, como se da, por ejemplo, cuando decimos que está la imagen del hombre en la moneda. Por eso San Hilario dice que "la imagen es una especie no diferente".

3. Praeterea, quanto aliquid est *magis perfectum* in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo: quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur «valde bona», Gen. 1,31 [6]. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

4. Praeterea, Boetius in libro «De consol.» [7], dicit de Deo: «Mundum mente gerens, similique in imagine formans». Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI «Super Gen. ad litt.» [8]: «Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem facit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus». Ea ergo quae non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum quod non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius: non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis; neque iterum potest dici quod, si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad eius imaginem, quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo: vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit [9] quod «imago est species indifferens».

---

[6] Cf. AUGUST., *Enchir.* c.10: ML 40,236.
[7] L.3 *metr.* 9: ML 63,759.
[8] C.12: ML 34,348.
[9] *De Synodo:* ML 10,490.

Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [10], «ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius». Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Y es claro que la semejanza específica se toma de la última diferencia. A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto que existen; en segundo lugar, en cuanto que viven, y, finalmente, en cuanto que saben o entienden. Estas, en expresión de San Agustín, "están tan cerca de Dios por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más próxima". Es, pues, evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios.

Ad primum ergo dicendum quod omne imperfectum est quaedam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quae deficiunt a ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quod causata habent causarum «contingentes imagines», idest quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Soluciones. 1. Lo imperfecto es una participación de lo perfecto. Por ello, aun las cosas que no cumplen las condiciones de imagen participan, sin embargo, algo del concepto de imagen, en cuanto que poseen en sí mismas alguna semejanza de Dios. Por eso dice Dionisio que las cosas causadas poseen "imágenes contingentes" de sus causas; es decir, en cuanto participan algo de ellas, y no de un modo absoluto.

Ad secundum dicendum quod Dionysius assimilat radium solarem divinae bonitati quantum ad causalitatem; non secundum dignitatem naturae, quae requiritur ad rationem imaginis.

2. Dionisio asemeja el rayo solar a la bondad divina en cuanto a la causalidad, no en cuanto a la excelencia de naturaleza que se requiére para constituir imagen.

Ad tertium dicendum quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni.—Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum, secundum aliquam sui partem, sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliae partes universi.

3. El universo es más perfecto en bondad que la criatura intelectual de un modo extensivo y difusivo. Pero, en el aspecto intensivo y colectivo, la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la criatura intelectual, que es capaz del sumo bien.—O puede decirse que la parte no se contrapone al todo, sino a otra parte. De ahí que, al decir que sólo la criatura intelectual es a imagen de Dios, no se excluye que el universo, en cuanto a alguna parte del mismo, sea a imagen de Dios, sino que se excluye únicamente a las demás partes del universo.

---

[10] Q.51 : ML. 40,32.

4. Boecio toma la imagen por la semejanza según la cual el objeto producido por el artífice imita la especie del arte que hay en la mente del mismo. Así tomada, toda criatura es imagen de la razón ejemplar que existe en la mente divina. Pero aquí no hablamos de imagen en ese sentido, sino de la semejanza de naturaleza, es decir, en cuanto que al primer ser se asemejan todas las cosas por el hecho de ser seres; a la primera vida, por ser vivientes, y a la primera sabiduría, por ser inteligentes.

Ad quartum dicendum quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis qua artificiatum imitatur speciem artis quae est in mente artificis: sic autem quaelibet creatura est imago rationis exemplaris quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine: sed secundum quod attenditur secundum similitudinem in natura; prout scilicet primo enti assimilantur omnia, inquantum sunt entia; et primae vitae inquantum sunt viventia; et summae sapientiae, inquantum sunt intelligentia.

ARTICULO 3

Utrum angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo [a]

Si el ángel es más a imagen de Dios que el hombre

Dificultades. Parece que el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

1. Dice San Agustín que Dios a ninguna criatura concedió el ser a imagen suya sino al hombre. No es, pues, cierto que el ángel sea más a imagen de Dios que el hombre.

2. Según San Agustín, "el hombre es a imagen de Dios de tal manera que fué formado por El sin haber mediado ninguna criatura. Por ello no hay ninguna cosa más unida a El". Mas se dice de una criatura que es a imagen de Dios porque está unida a El. De donde el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

3. La criatura es imagen de Dios en cuanto que posee una naturaleza intelectual. Ahora bien, la naturaleza intelectual no aumenta ni disminuye, puesto que pertenece al género de substancia y no al de accidente. Por donde el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo.

1. Dicit enim Augustinus, in sermone «De imagine» [b], **quod Deus nulli creaturae dedit quod sit ad imaginem suam, nisi homini. Non ergo verum est quod angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.**

2. Praeterea, secundum Augustinum, in libro «Octoginta trium quaest.» [c], **«homo ita est ad imaginem Dei, ut, nulla interposita creatura, formetur a Deo. Et ideo nihil est illi coniunctius». Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo coniungitur. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.**

3. Praeterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, inquantum est intellectualis naturae. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur: non enim est de genero accidentis, cum sit in genero substantiae. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

---

[a] *Sent.* 1 d.3 q.3 ad 4; 2 d.16 a.3; 3 d.2 q.1 q.ª2; *In Ps.* 8.

[b] *Sermo ad popul.* 43 c.2; ML. 38,255.

[c] Q.51; ML. 40,33.

Sed contra est quod dicit Gregorius, in quadam homilia [13], quod «angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinae imaginis magis insinuatur expressa».

Por otra parte, dice San Gregorio que "el ángel es llamado sello de la semejanza, porque en él está más expresa la semejanza de la imagen divina".

Respondeo dicendum quod de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in angelis quam sit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra [14] dictis patet. — Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur: prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et itorum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in angelo.—Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinae imaginis in homine, nisi praesupposita prima imitatione, quae est secundum intellectualem naturam: alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei; hominem autem secundum quid.

Respuesta. Podemos hablar de imagen de Dios en un doble sentido. Primeramente, en cuanto a aquello en lo que se considera ante todo la razón de imagen, a saber: la naturaleza intelectual. Así considerada, la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre, porque en el primero es más perfecta la naturaleza intelectual, como queda dicho.—En segundo lugar, puede considerarse la imagen de Dios en el hombre en su elemento secundario, es decir, en cuanto que en el hombre se da cierta imitación de Dios, ya que es hombre de hombre, como Dios de Dios, y en cuanto que el alma humana está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, como Dios respecto del mundo. En cuanto a esto y a otros elementos semejantes, se encuentra la imagen de Dios más plenamente en el hombre que en el ángel.—Pero esto no cuenta para la razón de imagen divina en el hombre sino presupuesta la primera imitación por la naturaleza intelectual, ya que, de lo contrario, también los brutos serían a imagen de Dios. Por ello, puesto que en la naturaleza intelectual el ángel es más a imagen de Dios que el hombre, debe decirse absolutamente que el ángel es más plenamente imagen divina, y el hombre lo es más en algún aspecto.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem angelos.

Ad secundum dicendum quod, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior; ita dicitur quod

Soluciones. 1. San Agustín excluye de la idea de imagen de Dios las criaturas inferiores que carecen de entendimiento, no a los ángeles.

2. Así como se dice que el fuego es el cuerpo más sutil por su especie, y hay fuegos más sutiles que otros, así también nada hay

[13] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250.
[14] Q.58 a.3; q.75 a.7 ad 3; q.79 a.8.

más unido a Dios que la mente humana en el género de naturaleza intelectual, ya que, como el mismo San Agustín había dicho antes, "los seres inteligentes le están tan próximos por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más cercana". No se excluye, por lo tanto, que el ángel sea más a imagen de Dios.

3. Con la expresión "la substancia no admite más y menos" no se pretende significar que una especie de substancia no sea más perfecta que otra, sino que un mismo individuo no participa su especie unas veces más que otras. Ni siquiera por distintos individuos se participa la especie de substancial más y menos.

nihil est coniunctius Deo quam mens humana, secundum genus intellectualis naturae, quia, sicut ipse supra (l.c. nt.2) praemiserat, «quae sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius». Unde per hoc non excluditur quin angelus sit magis ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod «substantia non recipit magis et minus» [15], **non intelligitur quod una species substantiae non sit perfectior quam alia, sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus. Nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus.**

ARTICULO 4

Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine [a]

Si la Imagen de Dios se halla en todo hombre

Dificultades. Parece que la imagen de Dios no se halla en todo hombre.

1. Dice el Apóstol: "El hombre es imagen de Dios, y la mujer es imagen del varón". Siendo la mujer un individuo de la especie humana, no es propio de todo individuo el ser imagen de Dios.

2. En expresión del Apóstol, "a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo". Mas no todos los hombres están predestinados. Por lo mismo, no todos los hombres poseen la conformidad de la imagen.

3. La semejanza es esencial a la imagen, según hemos visto. Ahora bien, el pecado hace al hombre desemejante de Dios. Por lo tanto, pierde su imagen.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 11,7, quod «vir est imago Dei, mulier autem est imago viri». Cum ergo mulier sit individuum humanae speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Praeterea, Apostolus dicit, Rom. 8,29, quod illos «quos Deus praescivit conformes fieri imagini Filii sui, hos praedestinavit». Sed non omnes homines praedestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Praeterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra (a.1) dictum est. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

---

[a] *Sent.* 1 d.3 exps. text. p.2; *De pot.* q.9 a.9.

[15] Aristot., *Categ.* c.5 n.29 (IIIb 33)

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 38,7: «Verumtamen in imagine pertransit homo».

Respondeo dicendum quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Psalmi 4,7: «Signatum est super nos lumen vultus tui Domine», Glossa (ordin.) distinguit triplicem imaginem; scilicet «creationis, recreationis» et «similitudinis». — Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.

Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. 1,27, cum dixisset, «ad imaginem Dei creavit illum», scilicet hominem, subdidit: «masculum et feminam creavit eos»: et dixit pluraliter «eos», ut Augustinus dicit[16], ne intelligatur in uno individuo utrumque sexus fuisse con-

Por otra parte, leemos en el Salmo: "Sin embargo, el hombre se mueve como una imagen".

Respuesta. Puesto que el hombre se dice ser a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es principalmente en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto, en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede considerarse de tres modos. Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es común a todos los hombres. En segundo lugar, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto, y ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. Finalmente, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto, y es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. Por donde, comentando la expresión del salmo "fué señalada sobre nosotros la luz de tu rostro, ¡oh Señor!", distingue la Glosa una triple imagen: "de creación, de recreación y de semejanza".—La primera se da en todos los hombres; la segunda, sólo en los justos, y la tercera, exclusivamente en los bienaventurados.

Soluciones. 1. Tanto en el hombre como en la mujer se encuentra la imagen de Dios en lo esencial a la misma, es decir, en cuanto a la naturaleza intelectual. Por eso en el Génesis, después de decir del hombre que "Dios lo creó a su imagen", añade: "los creó macho y hembra". Y dice en plural: "los", según San Agustín, para evitar el que se entienda que ambos sexos estaban uni-

[16] *De Gen. ad litt.* l.3 c.22 : ML 34,294.

dos en un solo individuo.—Sin embargo, en cuanto a algo secundario se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer; el hombre, en efecto, es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura. Por eso el Apóstol, después de haber dicho que "el varón es imagen y gloria de Dios", muestra por qué lo dijo, añadiendo: "Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón, y no fué creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón".

2 y 3. Las dificultades parten de la noción de imagen tal como se da por la conformidad de la gracia y de la gloria.

lunctus.—Sed quantum ad aliquid secundario imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere: nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde cum Apostolus dixisset quod «vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri»; ostendit quare hoc dixerit, subdens (8-9): «Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum».

Ad secundum et tertium dicendum quod illae rationes procedunt de imagine quae est secundum conformitatem gratiae et gloriae.

ARTICULO 5

Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem Personarum [a]

Si en el hombre está la imagen de Dios en cuanto trinidad de personas

Dificultades. Parece que en el hombre no está la imagen de Dios en cuanto trinidad de personas divinas.

1. Dice San Agustín: "Una esencialmente es la divinidad de la Santa Trinidad y la imagen a la cual fué hecho el hombre". San Hilario, por su parte, dice que "el hombre es hecho a la imagen común de la Trinidad". En el hombre se da, por consiguiente, la imagen de Dios en cuanto a su esencia, no en cuanto a la trinidad de personas.

2. En el libro "De los dogmas de la Iglesia" se dice que la imagen de Dios se considera según la eternidad. El Damasceno añade también que "el que el hombre sea a imagen

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum Personarum.

1. Dicit enim Augustinus [17], in libro «De fide ad Petrum»: «Una est sanctae Trinitatis essentialiter divinitas, et imago ad quam factus est homo». Et Hilarius, in V «De Trin.» [18], dicit quod «homo fit ad communem Trinitatis imaginem». Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem Personarum.

2. Praeterea, in libro «De Eccles. dogmat.» [19] dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum aeternitatem. Damascenus etiam dicit [20] quod «homi-

---

[a] A 4; *De verit.* q.10 a.3.

[17] PSEUDO-FULGENTIUS, c.1: ML 65,674

[18] N.b.: ML 10,134.

[19] GENNADIUS, c.81: ML 58,1000.

[20] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,920; cf. *De Imag.* orat.3 § 20: MG 94,1340.

nem esse ad imaginem Dei, significat intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum». Gregorius etiam Nyssenus dicit [21] quod, cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, «aequale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem, bonitatis enim plenitudo divinitas est». Haec autem omnia non pertinent ad distinctionem Personarum, sed magis ad essentiae unitatem. Ergo in homine est imago Dei, non secundum Trinitatem Personarum, sed secundum essentiae unitatem.

de Dios, significa que es intelectual, libre y dueño de sí". Y, según San Gregorio Niseno, cuando la Sagrada Escritura dice que el hombre fué hecho a imagen de Dios, "es lo mismo que si dijera que la naturaleza humana fué hecha partícipe de todo bien, ya que la divinidad es la plenitud del bien". Todo esto no es propio de la distinción de las personas, sino de la unidad de esencia. Por lo tanto, la imagen de Dios que existe en el hombre no es conforme a la trinidad de personas, sino a la unidad de esencia.

3. Praeterea, imago ducit in cognitionem eius cuius est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem Personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum Personarum. Quod est falsum, ut supra (q.32 a.1) ostensum est.

3. La imagen lleva al conocimiento de aquello a lo cual representa. Por lo mismo, si en el hombre se da la imagen de Dios según la trinidad de personas, dado que el hombre puede conocerse a sí mismo naturalmente, seguiríase de aquí que podría conocer naturalmente la Trinidad, lo cual, como queda dicho, es falso.

4. Praeterea, nomen Imaginis non cuilibet trium Personarum convenit, sed soli Filio: dicit enim Augustinus, in VI «De Trin.» [22], quod «solus Filius est imago Patris». Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum Personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantum.

4. La palabra "imagen" no se aplica a cualquiera de las tres personas, sino sólo al Hijo, ya que, en expresión de San Agustín, "sólo el Hijo es imagen del Padre". Por donde, si en el hombre se considerase la imagen de Dios conforme a una persona, no se daría en él la imagen de toda la Trinidad, sino sólo del Hijo.

Sed contra est quod Hilarius, in VI «De Trin.» [23], per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum Personarum.

Por otra parte, San Hilario deduce la pluralidad de las personas divinas del hecho de que el hombre se dice hecho a imagen de Dios.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.40 a.2) habitum est, distinctio divinarum Personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus, sed modus originis uniuscuiusque est secundum convenientiam suae naturae: aliter enim producuntur

Respuesta. Como queda dicho, la distinción entre las personas divinas no se da sino por razón del origen, o mejor, por razón de las relaciones de origen. Ahora bien, no es uno mismo el modo de origen en todas las cosas, sino que cada una tiene el modo de origen que es propio de su naturaleza: las cosas inanimadas

[21] *De hominis opificio* c.16: MG 44,184.
[22] C.2: ML 42,925.
[23] N.18.19: ML 10.111.112.

son producidas de modo distinto que las animadas, y las plantas de modo diverso a los animales. Es, pues, evidente que la distinción de las personas divinas se considera por lo que concierne a la naturaleza divina. De ahí que el ser a imagen de Dios por la imitación de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres personas, antes bien lo uno se sigue de lo otro.—Así, pues, debe decirse que en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de personas, ya que en el mismo Dios existe una naturaleza en tres personas.

Soluciones. 1 y 2. Quedan solucionadas en la "Respuesta".

3. Tendría fuerza la dificultad si la imagen que el hombre tiene de Dios le representara perfectamente. Pero, como dice San Agustín, es máxima la diferencia existente entre esta trinidad que hay en nosotros y la Trinidad divina. Por ello, como dice él mismo, "la trinidad que hay en nosotros la vemos más bien que creerla, mientras que creemos más bien que vemos que Dios es trinidad".

4. Algunos sostuvieron que en el hombre sólo se da la imagen del Hijo. Pero San Agustín demuestra la falsedad de esto. En primer lugar, porque, dado que el Hijo es semejante al Padre en igualdad de esencia, de haber sido hecho el hombre a imagen del Hijo, lo habría sido a imagen del Padre.—Segundo, porque, si el hombre hubiera sido hecho solamente a imagen del Hijo, no hubiera dicho el Padre: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra", sino "a imagen y semejanza tuya".

Por lo tanto, las palabras del Génesis "lo hizo a imagen de Dios", no deben entenderse como si hubiera hecho al hombre sólo a imagen

animata, aliter inanimata; aliter animalia, atque aliter plantae. Unde manifestum est quod distinctio divinarum Personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium Personarum; sed magis unum ad alterum sequitur.—Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem Personarum: nam et in ipso Deo in tribus Personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecto repraesentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit in XV «De Trin.» [24], **maxima est differentia huius trinitatis quae est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem** [25] **dicit, «trinitatem quae in nobis est, videmus potius quam credimus: Deum vero esse Trinitatem, credimus potius quam videmus».**

Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem Filii. Sed hoc improbat Augustinus, in XII «De Trin.» [26] **Primo quidem, per hoc quod, cum secundum aequalitatem essentiae Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus ad similitudinem Patris.—Secundo quia, si homo essot factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», sed «tuam».**

Cum ergo dicitur Gen. 1,27, «Ad imaginem Dei fecit illum», non est intelligendum quod Pater fecerit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt; sed intelligendum est quod Deus Trinitas fecit

[24] C.20,21: ML 42,1088.1090.
[25] C.6: ML 42,1064
[26] C.6: ML 42,1001.

hominem ad imaginem suam, idest totius Trinitatis.

Cum autem dicitur (ibid.) quod «Deus fecit hominem ad imaginem suam», dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod haec praepositio «ad» designet terminum factionis: ut sit sensus, «Faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago». — Alio modo, haec praepositio «ad» potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur, «Iste liber est factus ad illum». Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quae abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari. Vel, secundum quod quidam [27] dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una Persona aliam imitatur.

del Hijo, que es Dios, como algunos pretendieron, sino que significa que Dios Trinidad hizo el hombre a imagen suya, es decir, de toda la Trinidad.

Y la expresión "Dios hizo el hombre a su imagen" puede entenderse de dos modos. Primero, en cuanto que la preposición "a" designara el término de la producción: "Hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen".—En segundo lugar, en cuanto que la preposición "a" designa la causa ejemplar, como cuando decimos: "Este libro ha sido hecho conforme a aquél". Así, la imagen de Dios es la misma esencia divina, que se llama imagen de un modo abusivo, en cuanto que la imagen se toma como ejemplar. O, como dicen algunos, la esencia divina se dice imagen en cuanto que, según ella, una persona imita a la otra.

ARTICULO 6

Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem [a]

Si la imagen de Dios se da en el hombre sólo según su mente

Ad soxtum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 11,7, quod «vir est imago Dei». Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

2. Praeterea, Gen. 1,27: «Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos». Sed distinctio masculi et feminae est secundum corpus. Ergo etiam secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

3. Praeterea, imago praecipue videtur attendi secundum figu-

Dificultades. Parece que la imagen de Dios no se da en el hombre sólo según su mente.

1. Dice el Apóstol que "el varón es imagen de Dios". Mas el varón no es sólo mente. Por lo tanto, la imagen de Dios no se considera sólo en cuanto a la mente.

2. Leemos en el Génesis: "Creó Dios al hombre a su imagen, los creó macho y hembra". Como la distinción entre macho y hembra se da según el cuerpo, la imagen de Dios en el hombre es según el cuerpo y no sólo según la mente.

3. La imagen se considera sobre todo por la figura. Mas ésta es algo

[a] Supra q.3 a.1 ad 2; q.45 a.7; *Sent.* 1 d.3 q.3; *Cont. Gent.* 4,26.

[27] Cf. Hilar., *De Trin.* l.3 c.23: ML 10,92.

propio del cuerpo. Por lo mismo, la imagen de Dios en el hombre es según el cuerpo y no sólo según la mente.

4. Según San Agustín, hay en nosotros una triple visión: "corporal", "espiritual", o imaginativa, e "intelectual". Luego, si por la visión intelectual, perteneciente a la mente, hay en nosotros una trinidad por la cual somos imagen de Dios, con igual motivo la habrá en las otras visiones.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Renovaos en vuestro espíritu y vestíos del hombre nuevo". Lo cual da a entender que nuestra renovación, que se hace por el vestido del hombre nuevo, es algo que pertenece a la mente. Pero en otra parte afirma: "Y vestíos del hombre nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su Creador", atribuyendo a la imagen de Dios la renovación por el vestido del hombre nuevo. Por consiguiente, el ser a imagen de Dios pertenece sólo a la mente.

Respuesta. Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, según hemos dicho, y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que ni en ella se encuentra la imagen de Dios sino en cuanto a la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por ellas.

Puede patentizarse esto considerando el modo de representar el vestigio y la imagen. Esta representa en semejanza específica, como ya se ha dicho, mientras que el vestigio representa como efecto que imita su

ram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

4. Praeterea, secundum Augustinum, XII «Super Gen. ad litt.» [29], triplex visio invenitur in nobis: scilicet «corporalis, spiritualis» sive imaginaria, «et intellectualis». Si ergo secundum visionem intellectualem, quae ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei; pari ratione et in aliis visionibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 4,23-24: «Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem»: ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quae fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Col. 3,10 dicit: «Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum»: ubi renovationem quae est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

Respondeo dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra (a.2) dictum est: in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes huiusmodi assimilatur.

Cuius ratio manifesto cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium, et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est (a.2).

---

[29] C. 7, 24: ML 34,459-474.

Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit: impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae, vestigium hostilis exercitus.

causa sin llegar a la semejanza específica; así, las huellas que dejan los animales en sus movimientos se llaman vestigios; de igual modo, la ceniza es vestigio del fuego, y la desolación de la tierra es vestigio de un ejército enemigo.

Potest ergo huiusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis repraesentatur similitudo divinae naturae, et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae. Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra (a.2) dictum est. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ut supra (q.28 a.3) habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem.

Puede, por lo tanto, verse la diferencia entre las criaturas racionales y las irracionales en dos elementos: en cuanto a la representación en las criaturas de una semejanza de la naturaleza divina, y en cuanto a la representación de la Trinidad increada. En efecto, en cuanto a la semejanza de la naturaleza divina, las criaturas racionales parecen llegar a constituir una representación específica, en cuanto que imitan a Dios, no sólo como ser viviente, sino como inteligente, según queda dicho. Las otras criaturas, en cambio, no entienden, pero aparece en ellas un vestigio del entendimiento que las produce, si consideramos su armónica disposición.—De igual manera, como la Trinidad increada se distingue por la procesión del Verbo de quien lo dice, y la del Amor de entrambos, según dijimos, en la criatura racional, en la que se da la procesión de un verbo intelectivo y un proceso de amor de la voluntad, puede decirse que se da una imagen de la Trinidad increada según cierta representación específica. En las demás criaturas no se da principio de un verbo intelectual ni verbo ni amor; pero aparece en ellas cierto vestigio que demuestra su existencia en la causa productora. En efecto, el tener la criatura una sustancia modificada y finita demuestra que procede de un principio; su especie demuestra el verbo del que la produce, como la forma de la casa demuestra la concepción del artífice; y el orden demuestra el amor del principio productor, por el cual el efecto se ordena al bien, así como el uso del edificio demuestra la voluntad del artífice.

Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imagi-

Así, pues, en el hombre se encuentra la semejanza de Dios como

imagen en cuanto a la mente y como vestigio en sus otras partes.

Soluciones. 1. El hombre es imagen de Dios, no en cuanto que él mismo sea esencialmente imagen, sino en cuanto que en él está la imagen de Dios impresa en su mente, así como el denario se dice que es imagen del César por llevar la imagen del mismo. No debe, pues, tomarse la imagen de Dios en cuanto a todas las partes del hombre.

2. Como relata San Agustín, algunos sostuvieron que la imagen de Dios se daba en el hombre, no en un individuo, sino en muchos, diciendo que "el varón representa al Padre; lo que de él procede por generación, al Hijo, y el Espíritu Santo, que es la tercera persona, está representado por la mujer, la cual procede del varón sin ser su hijo o su hija".—Pero parece ya a primera vista absurdo. Primeramente, porque entonces el Espíritu Santo sería principio del Hijo, como la mujer es principio de la prole que nace del hombre. En segundo lugar, porque cada hombre no sería imagen más que de una persona. Finalmente, porque, según esto, la Sagrada Escritura no hubiese hablado de la imagen de Dios en el hombre sino después de engendrada la prole.

Se ha de responder, por consiguiente, que la Sagrada Escritura, después de decir "lo creó a imagen de Dios", añadió: "los creó macho y hembra", no para que se tome la imagen de Dios de la distinción de sexos, sino porque esta imagen divina es común a ambos sexos, puesto que se da por la mente, en la cual no hay distinción de sexos. Por eso el Apóstol, después de decir "según la imagen de su Creador", añade: "para el cual no hay macho ni hembra".

3. Aunque la imagen de Dios en el hombre no se tome por la figura

nis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii.

Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Caesaris, inquantum habet Caesaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII «De Trin.» [29], **quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura; dicentes quod «vir Patris personam intimat; Filii vero personam, quod de viro ita processit ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum Sanctum, dicunt esse mulierem, quae ita de viro processit ut non ipsa esset filius aut filia».—Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur quod Spiritus Sanctus esset principium Filii,** sicut mulier est principium prolis quae nascitur de viro. **Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius Personae. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta iam prole.**

Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat, «Ad imaginem Dei creavit illum», addidit, «masculum et feminam creavit eos», non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur; sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde Apostolus, ad Col. 3,10 postquam dixerat, «secundum imaginem eius qui creavit illum», subdit: «Ubi non est masculus et femina» (cf. Gal. 3,23).

Ad tertium dicendum quod quamvis imago Dei in homine

---

[29] C. 5: ML 42,1000.

non accipiatur secundum figuram corpoream, tamen «corpus hominis, quia solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostràtum est, sed tale est ut ad contemplandum caelum sit aptius, magis in hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cetera corpora animalium, factum iure videri potest», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [30] Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei: sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima per modum vestigii.

corpórea, debemos decir, con San Agustín, que "el cuerpo humano, dado que es el único entre los animales terrestres que no está inclinado sobre su vientre, sino que está dispuesto para contemplar mejor el cielo, puede con razón aparecer hecho más a semejanza de Dios que los cuerpos de los demás animales". Esto no indica que en el cuerpo humano resida la imagen de Dios, sino que la misma figura del hombre es una huella que representa la imagen de Dios en el alma.

Ad quartum dicendum quod tam in visione corporali quam in visione imaginaria invenitur quaedam trinitas, ut Augustinus dicit in libro «De Trin.» [31] In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio, quae fit per impressionem cuiusdam similitudinis praedictae speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo quidem species in memoria reservata; secundo ipsa imaginaria visio, quae provenit ex hoc quod acies animae, idest ipsa vis imaginaria, informatur secundum praedictam speciem; tertio vero invenitur intentio voluntatis coniungens utrumque. — Sed utraque trinitas deficit a ratione divinae imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animae: species autem quae est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animae: et ita utrobique deficit repraesentatio connaturalitatis et coaeternitatis divinarum Personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis: et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie quae in memoria conservatur, sed etiam a virtute imaginativa: et

4. Tanto en la visión corporal como en la imaginativa se encuentra una cierta trinidad, como dice San Agustín. En la visión corporal se da primeramente la especie del cuerpo externo; después, la visión misma, que se realiza mediante la impresión de una semejanza en dicha especie en la vista; y, finalmente, la intención de la voluntad, que aplica la vista a la visión y la hace fijarse en el objeto visto.—Del mismo modo, en la visión imaginativa se encuentra primeramente la imagen guardada en la memoria; luego, la visión misma imaginaria, que proviene de que el ápice del alma, es decir, la imaginación, es informada conforme a dicha especie; y, finalmente, la acción de la voluntad que une ambas.—Pero ninguna de estas dos trinidades constituye una imagen divina, ya que la especie de cuerpo está fuera de la naturaleza del alma, y la especie de la memoria, aunque no está fuera del alma, sobreviene a la misma, y así falta en ambos casos la representación de connaturalidad y coeternidad de las divinas personas. La visión corporal, por su parte, no procede sólo de la especie del cuerpo externo, sino también del sentido del sujeto; y, del mismo modo, la visión imaginativa no sólo procede de la especie conservada en

[30] Q.51 : ML 40,33
[31] L.II c.2 : ML 42,985.

la memoria, sino también de la imaginación, por lo cual no representan bien la procesión del Hijo de sólo el Padre. En cambio, la intención de la voluntad, que une a estos dos elementos, no procede de ellos ni en la visión corpórea ni en la espiritual, por lo cual no representa bien al Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo.

ita per hoc non repraesentatur convenienter processio Filii a solo Patre. Intentio vero voluntatis, quae coniungit duo praedicta, non ex eis procedit, neque in visione corporea neque in spirituali: unde non convenienter repraesentatur processio Spiritus Sancti a Patre et Filio.

ARTICULO 7

Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus *

Si la imagen de Dios se halla en el alma según sus actos

Dificultades. Parece que la imagen de Dios no se da en el alma según sus actos.

1. Dice San Agustín que el hombre fué hecho a imagen de Dios "según lo que somos, y conocemos que somos, y amamos este ser y conocimiento". Pero el ser no significa el acto. Por lo tanto, la imagen de Dios no se da en el alma según sus actos.

2. San Agustín señala la imagen de Dios en el alma según tres elementos, a saber: "la mente, el conocimiento y el amor". Ahora bien, la mente no significa el acto, sino más bien la potencia, o también la esencia del alma intelectiva. Por consiguiente, la imagen de Dios no se da según los actos.

3. San Agustín pone la imagen de la Trinidad en el alma según "la memoria, la inteligencia y la voluntad", que son "potencias naturales del alma", en expresión del Maestro. La imagen se da, pues, según las potencias y no según los actos.

4. La imagen de la Trinidad siempre permanece en el alma. Mas no

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus.

1. Dicit enim Augustinus, XI «De civ. Dei» [32], quod homo factus est ad imaginem Dei, «secundum quod sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus». Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

2. Praeterea, Augustinus, in IX «De Trin.» [33], assignat imaginem Dei in anima secundum haec tria, quae sunt «mens, notitia et amor». Mens autem non significat actum; sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivae animae. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

3. Praeterea, Augustinus, X «De Trin.» [34], assignat imaginem Trinitatis in anima secundum «memoriam, intelligentiam et voluntatem». Sed haec tria sunt «vires naturales animae», ut Magister dicit, 3 distinctione I libri «Sent.» Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

4. Praeterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed ac-

---

* *De verit.* q.10 a.3.

[32] C.26: ML 41,339.

[33] C.12: ML 42,972.

[34] C.12: ML 42,984.

tus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

Sed contra est quod Augustinus, XI «De Trin.» [35], assignat trinitatem in inferioribus animae partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et trinitas quae est in monte, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum Personarum. Divinae autem Personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra «sine actuali cogitatione esse non potest», ut Augustinus dicit XIV «De Trin.» [36] Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in monte secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. — Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad primum ergo dicendum quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis inquantum mentem habemus. Et ideo eadem est haec trinitas cum illa quam

así los actos. Lo cual demuestra que la imagen de Dios en el alma no se da en cuanto a sus actos.

Por otra parte, San Agustín asigna una trinidad en las potencias inferiores del alma según la visión actual sensible e imaginativa. Por lo tanto, la trinidad que se halla en la mente, por la cual el hombre es a imagen de Dios, debe considerarse según la visión actual.

Respuesta. Como ya vimos, es esencial a la imagen alguna representación de la especie. Por ello, si la imagen de la Trinidad ha de recibirse en el alma, debe tomarse principalmente por aquello que mejor represente, en lo posible, la especie propia de las divinas personas. Estas se distinguen por la procesión del Verbo de quien lo pronuncia y la del Amor que los une a ambos. Ahora bien, en nuestra mente no puede darse un verbo "sin el pensamiento actual", como dice San Agustín. Por lo mismo, de un modo principal se toma la imagen de la Trinidad en cuanto a los actos, es decir, en cuanto que por el conocimiento adquirido, pensando interiormente, formamos el verbo, y de éste pasamos al amor.— Pero, dado que los principios de los actos son los hábitos y las potencias, y cada cosa está, virtualmente, en su principio, de un modo secundario y consiguiente, la imagen de la Trinidad puede considerarse en el alma según las potencias y, sobre todo, según los hábitos, en los cuales los actos existen virtualmente.

Soluciones. 1. Nuestro ser pertenece a la imagen de Dios, lo cual nos eleva sobre los demás animales, y este ser nos compete por nuestra mente. Por ello, esta trinidad es idéntica a la que pone San Agustín, que

consiste en la mente, el conocimiento y el amor.

2. San Agustín encuentra esta trinidad, en primer lugar, en la mente. Pero como ésta, aunque se conozca a sí toda en cierto modo, también se ignora en cierto modo, es decir, en cuanto distinta de los demás, y por lo mismo se busca, como deduce San Agustín, por esta razón, como si lo conocido no se adecuara de un modo total a la mente, distingue en el alma tres cosas propias de la mente, a saber, la memoria, la inteligencia y la voluntad, cuya existencia todos conocen, y en estas tres cosas coloca la imagen de la Trinidad preferentemente, como si la primera designación fuera algo imperfecta.

3. Como argumenta San Agustín, decimos que entendemos y queremos o amamos alguna cosa cuando pensamos y cuando no pensamos en ella. Pero, cuando no pensamos en ella, está sólo en la memoria, que no es, según él, otra cosa que la retención habitual del conocimiento y del amor. He aquí sus palabras: "Mas como el verbo sin el pensamiento no puede existir (puesto que pensamos cuanto decimos, aunque se trate del verbo interior, que no pertenece a ningún idioma), se reconoce esta imagen principalmente en estas tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. Llamo inteligencia a la facultad que nos hace entender cuando pensamos, y entiendo por voluntad, dilección o amor, la facultad que une a este padre y a esta prole". De donde se deduce claramente que pone la imagen de la Trinidad más bien en la inteligencia y voluntad actual que en su habitual retención en la memoria, aunque también en cuanto a esto se dé, en alguna manera, la imagen de la Trinidad en el alma, como dice en el mismo lugar. De ahí que la memoria, la inteligencia y la vo-

Augustinus ponit in IX «De Trin.» (l.c. nt.33), quae consistit in mente, notitia et amore.

Ad secundum dicendum quod Augustinus hanc trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta; et sic etiam se quaerit, ut Augustinus consequenter probat in X «De Trin.» [27]: ideo, quasi notitia non totaliter menti coaequetur, accipit in anima tria quaedam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere [28], et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat [29], quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat XIV «De Trin.» (l.c. nt.37), intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris (cf. q.79 a.7 ad 1). «Sed quia», ut ipse dicit (ib.), «verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit». Ex quo patet quod imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae: licet etiam quantum ad hoc, aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur.

[27] C.4.7: ML 42,976.979.
[28] Ibid. c.10: ML 42,980.
[29] L.c. nt.34; cf. l.14 c.7: ML 42,1042.

Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres «vires», ut in «Sententiis» dicitur.

Ad quartum dicendum quod aliquis responderet posset per hoc quod Augustinus dicit XIV «De Trin.» [40], **quod «mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat». Quod quidam sic intelligunt, quasi animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod «non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa». Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis etiam dici possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper manent in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, XIV «De Trin.»** [41]: **«Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago».**

luntad no son tres "potencias", como se dice en las "Sentencias".

4. Podría responderse, con San Agustín, que "la mente siempre se recuerda, se conoce y ama a sí misma". Lo cual significaría, para algunos, que en el alma se da el conocimiento y amor actual de sí. Pero esta interpretación queda excluída por lo que él mismo añade que "no siempre se contempla a sí misma distinta de las cosas que no son lo mismo que ella". Por lo dicho se ve que el alma siempre se conoce y se ama, no actual, sino habitualmente; aunque pudiera decirse que, percibiendo su acto, se conoce a sí misma cuando conoce otra cosa. Pero, como no siempre conoce actualmente, como puede comprobarse en el que *duerme*, debe decirse que los actos, aunque no siempre permanecen en sí mismos, permanecen en sus principios, a saber: en sus potencias y *hábitos*. Por eso escribe San Agustín: "Si el alma racional fué hecha a imagen de Dios, en cuanto que puede hacer uso de la razón y del entendimiento para conocer y percibir a Dios, fué imagen suya desde que empezó a existir".

ARTICULO 8

Utrum imago divinae Trinitatis sit in anima solum per comparationem ad obiectum quod est Deus [a]

Si la imagen de la divina Trinidad se da en el alma por relación a Dios como único objeto

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod imago divinae Trinitatis sit in anima non solum per comparationem ad obiectum quod est Deus.

1. **Imago enim divinae Trinitatis invenitur in anima, sicut dic-**

Dificultades. Parece que la imagen de la divina Trinidad no sólo se da en el alma por relación a Dios como único objeto.

1. La imagen de la divina Trinidad se encuentra en el alma, como

---

[a] *Sent.* 1 d.3 q.1 a.1; *De verit.* q.10 a.7.

[40] C.6: ML 42,1041; cf. nt.3

[41] C.4: ML 42,1040.

queda dicho, en cuanto que en nosotros el verbo procede del sujeto que lo profiere, y el amor, de ambos. Pero esto se da en nosotros en relación con cualquier objeto. Por lo tanto, en relación con cualquier objeto se da en nosotros la imagen de la divina Trinidad.

2. Como dice San Agustín, "cuando buscamos en el alma la trinidad, en toda ella la buscamos, sin separar la actividad racional sobre las cosas temporales de la contemplación de las eternas". Por consiguiente, aun respecto de los objetos temporales se encuentra en el alma la imagen de la Trinidad.

3. El que conozcamos y amemos a Dios es un don de la gracia. Por consiguiente, si se considera la imagen de la Trinidad en el alma por la memoria, inteligencia y voluntad o amor de Dios, no habrá en el hombre la imagen de Dios según la naturaleza, sino según la gracia, y así no será común a todos.

4. Los santos del cielo se conforman en grado máximo con la imagen de Dios por la visión de la gloria. De ahí que, en expresión del Apóstol, "nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria". Ahora bien, por la visión de la gloria se conocen las cosas temporales. Luego también respecto de éstas se da en nosotros la imagen de Dios.

Por otra parte, dice San Agustín que "la imagen de Dios no está en la mente por el hecho de que se recuerda, se conoce y ama a sí misma, sino porque puede recordar, conocer y amar a Dios, su autor". Mucho menos, por lo tanto, se considera la imagen de Dios en la mente por relación a los otros objetos.

Respuesta. Como arriba queda dicho, la imagen implica una semejanza que de cualquier modo constituya una representación de la especie. Por

tum est (a.6.7), secundum quod verbum in nobis procedit a dicente, et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumquo obiectum. Ergo secundum quodcumquo obiectum invenitur in mente nostra imago divinae Trinitatis.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in XII «De Trin.» (cf. nt.20), quod «cum quaerimus in anima trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum». Ergo etiam secundum temporalia obiecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Praeterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiae donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem sou dilectionem Dei, attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam. Et sic non erit omnibus communis.

4. Praeterea, sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriae visionem: unde dicitur II ad Cor. 3,18: «In eandem imaginem transformamur, a claritate in claritatem». Sed secundum visionem gloriae temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia, Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV «De Trin.»[42], quod «non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et intelligit et diligit se: sed quia potest etiam meminisse, intelligere, et amare Deum, a quo facta est». Multo igitur minus secundum alia obiecta attenditur imago Dei in mente.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2.7) dictum est, imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repraesentationem. Unde oportet

[42] C.12: ML 42,1048.

quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas Personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae Personae, ut dictum est (a.6.7) secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et Amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris: non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum.

Fertur autem in aliquid mens duplicitor: uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in XIV «De Trin.» [43], quod «mens meminit sui, intelligit se, et diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei». Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum; ut patet per auctoritatem supra (in «Sed contra») inductam.

ello, la imagen de la Trinidad en el alma ha de considerarse por algo que represente a las personas divinas específicamente, en la medida que es posible a las criaturas. Hemos dicho también que las personas divinas se distinguen por la procesión del Verbo respecto del Padre, que lo profiere, y la procesión del Amor respecto de ambos. Mas el Verbo de Dios nace de El según el conocimiento de sí mismo, y el Amor procede de Dios en cuanto que se ama a sí mismo. Es evidente, por otra parte, que la diversidad de objetos constituye especies de verbo y amor distintas, ya que no es de especie idéntica en el hombre el verbo que concibe de una piedra y el de un caballo, como tampoco el amor a cada uno de ellos. Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre se considera según el verbo concebido del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva. Por eso, la imagen de Dios en el alma se tiene en cuanto que es llevada o puede ser llevada a Dios.

Ahora bien, la mente puede ser llevada hacia una cosa de dos modos: directa e inmediatamente o indirecta y mediatamente, y lo segundo sucede cuando, por ejemplo, viendo la imagen de un hombre en el espejo, decimos que somos atraídos hacia el hombre mismo. Por eso dice San Agustín que "la mente se recuerda, conoce y ama a sí misma; si distinguimos esto, distinguimos la trinidad, no a Dios todavía, pero ya una imagen suya". Mas esto se debe, no a que la mente sea llevada a sí misma de un modo absoluto, sino a que puede ser llevada posteriormente a Dios, como aparece por la autoridad arriba aducida.

Ad primum ergo dicendum quod ad rationem imaginis, non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo; sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod Verbum Dei procedit a notitia de Deo.

Soluciones. 1. Para lo esencial de la imagen no sólo debe tenerse en cuenta el que una cosa proceda de otra, sino qué es lo que procede y de quién, es decir, que el Verbo de Dios procede del conocimiento de Dios.

[43] C.8: ML 42,1044.

2. En toda el alma se encuentra una cierta trinidad, no de tal manera que, además de la acción en las cosas temporales y la contemplación de las eternas, "haya de buscarse un tercer ser con el que se cumpla la trinidad", como se añade en el mismo lugar. En la parte de la razón que se actúa en el conocimiento de las cosas temporales, "aunque puede encontrarse la trinidad, no puede, sin embargo, hallarse la imagen de Dios", como el Santo más adelante afirma, ya que el conocimiento de tales cosas temporales es algo agregado al alma. Y los mismos hábitos mediante los cuales se conocen las cosas temporales, no siempre existen, sino que unas veces lo están, y otras, aun después de obtenidos, sólo están en la memoria. Esto puede verse en la fe, que la poseemos temporalmente en esta vida, mas en el estado de bienaventuranza futura ya no habrá sino memoria de la misma.

3. El conocimiento y amor de Dios meritorios no proceden sino de la gracia. Pero existen un conocimiento y amor de Dios naturales, como hemos visto. Y es también natural que la mente pueda hacer uso de la razón para conocer a Dios, en cuanto que, como ya dijimos, la imagen de Dios permanece en la mente, bien que esta imagen sea, en expresión de San Agustín, "tan velada, tan poco visible, que apenas si es imagen", como en los que carecen del uso de razón; "bien sea obscura y deforme", como en los pecadores, "o clara y bella", como en los justos.

4. Por la visión de la gloria se verán en Dios las cosas temporales, por lo que tal visión de cosas temporales se implicará en la imagen de Dios. Esto es lo que San Agustín expresa con las siguientes palabras: "En aquella naturaleza a la que la mente se fijará felizmente, verá como inmutable todo". En el Verbo increado se encuentran, en efecto, las razones de todas las criaturas.

Ad secundum dicendum quod in tota quidem anima invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quod praeter actionem temporalium et contemplationem aeternorum, «quaeratur aliquod tertium quo trinitas impleatur», prout ibidem (l.c. nt.20) subditur. Sed in illa parte rationis quae derivatur a parte temporalium, «etsi trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri», ut postea dicitur: quia huiusmodi temporalium notitia adventitia est animae. Et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem praesentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt. Sicut patet de fide, quae temporaliter nobis advenit in praesenti: in statu autem futurae beatitudinis iam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum quod meritoria Dei cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua Dei cognitio et dilectio naturalis, ut supra [44] habitum est. Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus (a.7 ad 4) permanere in mente: «sive haec imago Dei ita sit obsoleta», quasi obumbrata, «ut pene nulla sit», ut in his qui non habent usum rationis; «sive sit obscura atque deformis», ut in peccatoribus; «sive sit clara et pulchra», ut in iustis, sicut Augustinus dicit, XIV «De Trin.» [45]

Ad quartum dicendum quod secundum visionem gloriae, temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo huiusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit. Et hoc est quod Augustinus dicit, XIV «De Trin.» [46], quod «in illa natura cui mens feliciter adhaerebit, immutabile videbit omne quod viderit». Nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

[44] Q.12 a.12; q.56 a.3; q.60 a.5. [45] C.4: ML 42,1040. [46] C.14: ML 42,1050.

ARTICULO 9

Utrum «similitudo» ab «imagine» convenienter distinguatur [a]

Si "semejanza" e "imagen" se distinguen debidamente

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod «similitudo» ab «imagine» non convenienter distinguatur.

1. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad speciem: quia «ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur», ut dicitur in libro «Octoginta trium quaest.» [47] Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Praeterea, ratio imaginis attenditur non solum secundum repraesentationem divinarum Personarum, sed etiam secundum repraesentationem divinae essentiae; ad quam repraesentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur («Sent.» 2 d.16) quod «similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis».

3. Praeterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet naturae, gratiae et gloriae, ut supra (a.4) habitum est. Sed innocentia et iustitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur («Sent.» l.c.) quod «imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; similitudo autem secundum innocentiam et iustitiam».

4. Praeterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem, quae sunt duae partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur (ibid.) quod «imago sit in cognitione veritatis, similitudo in directione virtutis».

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium»

Dificultades. Parece que "semejanza" e "imagen" no se distinguen debidamente.

1. El género no se distingue con propiedad de la especie. Mas la semejanza dice a la imagen la relación de género a especie, ya que, como dice San Agustín, "donde hay imagen, aparece en seguida la semejanza; pero no viceversa". Luego no deben distinguirse la semejanza y la imagen.

2. El concepto de imagen se toma no sólo de la representación de las personas divinas, sino también de la representación de la esencia divina, a la cual compete la inmortalidad y la indivisibilidad. Por eso no es exacto decir que "la semejanza está en la esencia, por ser inmortal e indivisible, y la imagen en lo demás".

3. La imagen de Dios en el hombre puede ser, como ya vimos, triple: de naturaleza, de gracia y de gloria. Mas la inocencia y la justicia son algo propio de la gracia. Por ello no debe decirse que "la imagen se concibe según la memoria, inteligencia y voluntad, y la semejanza según la inocencia y la justicia".

4. El conocimiento de la verdad es propio de la inteligencia, y el amor de la virtud es propio de la voluntad, que son las dos partes de la imagen. Por consiguiente, no está bien decir que "la imagen está en el conocimiento de la verdad, y la semejanza en el amor de la virtud".

Por otra parte, dice San Agustín: "Hay quienes entienden que no en

[a] *Sent.* 2 d.16 a.4.

[47] Q.74: ML 40,85; cf. q.51: ML 40,33.

vano se denomina con dos nombres distintos el ser a imagen y semejanza, ya que, de ser una misma cosa, hubiera bastado un solo nombre para designarlas".

Respuesta. La semejanza es cierta unidad, pues lo uno en la cualidad causa la semejanza, como leemos en la "Metafísica". Ahora bien, la unidad, por ser trascendente, es común a todos y puede acomodarse a cada uno, al igual que la bondad y la verdad. Por eso, así como la bondad puede referirse a cosa particular como predisposición a la misma o como una consecuencia y propiedad suya, así también la semejanza y la imagen. En efecto, la bondad es anterior al hombre, en cuanto que éste es un bien particular; y, a su vez, el bien es posterior al hombre, en cuanto que decimos de un hombre en particular que es bueno por la perfección de su virtud. De la misma manera, se considera la semejanza como anterior a la imagen por ser, como queda dicho, más común que ella; y como algo que sigue a la imagen, porque significa cierta perfección de la misma, puesto que decimos que la imagen de una cosa es o no semejante a aquella de la cual es imagen según que la represente perfecta o imperfectamente.

Así, pues, la semejanza puede distinguirse de la imagen por dos aspectos. Primero, como predisposición a la misma y existente en muchas cosas. Así considerada, la semejanza se mide por lo que es más común a las propiedades de la naturaleza intelectual conforme a las cuales se toma propiamente la imagen. Según esto, dice San Agustín que "el espíritu—es decir, la mente—fué hecho, sin duda alguna, a imagen de Dios; y las otras partes del hombre—lo perteneciente a las potencias inferiores del alma y el

quaest.» (q.51): «Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem; cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset».

Respondeo dicendum quod similitudo quaedam unitas est: unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V «Metaphys.» [45] **Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum. Unde, sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut praeambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum praeambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum: et rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum, propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra (a.1) dictum est: consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum.**

Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter. Uno modo, prout est praeambula ad ipsam, et in pluribus existens. Et sic similitudo attenditur secundum ea quae sunt communiora proprietatibus naturae intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in libro «Octoginta trium quaest.» (q.51), quod «spiritus», idest mens, «ad imaginem Dei, nullo dubitante, factus est: cetera autem hominis», scilicet quae pertinent ad inferiores partes animae, vel etiam ad ipsum corpus, «ad similitudinem facta esse aliqui volunt». Secundum hoc etiam

[45] IV c.15 n.4 (BK 1021a1): S.Th., l.5 lect.18.

in libro «De quantitate animae» [49] dicitur quod similitudo Dei attenditur in anima, inquantum est incorruptibilis: nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiae entis communis.

Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem. Et secundum hoc Damascenus dicit [50] quod «id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum: quod autem secundum similitudinem virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem». Et ad idem refertur quod similitudo dicitur (arg.4) ad «dilectionem virtutis» pertinere: non enim est virtus sine dilectione virtutis.

cuerpo—, algunos pretenden haber sido hechas a semejanza". Y en otra obra dice que la semejanza de Dios se considera en el alma en cuanto que es incorruptible, porque la corruptibilidad e incorruptibilidad son diferencias del ser en común.

En segundo lugar, puede considerarse la semejanza en cuanto significa la expresión y perfección de la imagen. En este sentido, escribe el Damasceno: "Lo que es a imagen significa algo intelectual, libre y dueño de sí mismo; y lo que es a semejanza significa la semejanza de virtud en la medida en que puede darse en el hombre". A eso mismo se refiere la otra expresión de que la semejanza pertenece "al amor de la virtud", ya que no hay virtud sin amor de la misma.

Ad primum ergo dicendum quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis): sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Soluciones. 1. La semejanza no se distingue de la imagen por la razón común de semejanza (en este aspecto queda incluída en el concepto de imagen), sino en cuanto que algunas semejanzas no llegan a ser imágenes o son perfectivas de la misma.

Ad secundum dicendum quod essentia animae pertinet ad imaginem, prout repraesentat divinam essentiam secundum ea quae sunt propria intellectualis naturae, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

2. La esencia del alma se incluye en el concepto de imagen en cuanto que representa la esencia divina en lo que es propio de la naturaleza intelectual, no por las condiciones que acompañan al ser en común, como el ser simple e indisoluble.

Ad tertium dicendum quod etiam virtutes quaedam naturaliter insunt animae, ad minus secundum quaedam earum semina: et secundum has posset attendi similitudo naturalis. Quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

3. Existen algunas virtudes que son naturales al alma, por lo menos en su germen, y por éstas podría darse la semejanza natural. Aunque no hay inconveniente en que lo mismo, bajo una designación, se le llame imagen, y bajo otra, semejanza.

Ad quartum dicendum quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis: sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

4. El amor del verbo, que es conocimiento amado, es esencial a la imagen; pero el amor de la virtud, como la virtud misma, es algo perteneciente a la semejanza.

[49] C.2: ML 32,1037; cf. arg.2.
[50] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,920

DEL ESTADO DE INOCENCIA

Una vez expuesta la cuestión de la formación del hombre y la imagen de Dios que, como término de la misma, lleva aquél dentro de sí mismo, pasa Santo Tomás a estudiar el estado o condición en que fué creado el primer hombre. No se contentó Dios con dar existencia al hombre, imprimiendo su propia imagen en el fondo de su naturaleza, aunque sólo fuera de un modo obscuro y analógico, sino que, además, lo elevó al orden sobrenatural, en el que le hizo participante de su misma felicidad y bienaventuranza. Conforme a esta altísima dignidad, le colocó también en un estado en que nada le perturbara para llegar a la plena posesión de Dios. Sólo la observancia de un mandato, para la cual ninguna resistencia podía encontrar fuera ni dentro de sí mismo, era la única prueba que Dios exigía del hombre para que éste conservara para sí mismo y para toda su descendencia un estado de tanta perfección como era aquel en que lo había creado.

Santo Tomás enfoca la exposición del primer estado del hombre desde un punto de vista estrictamente teológico. Y en cuanto a los dones comunes del estado de inocencia, todo en su exposición es firme, sólido e inconmovible. Desde luego, son estos dones los que constituyen el estado de inocencia y, por tanto, los que tienen una relación más directa con la fe, naturalmente distinta según los casos. Por eso mismo, las posiciones centrales y los puntos de vista fundamentales de Santo Tomás en esta cuestión son también comunes a los demás teólogos, sin que aquí sean admisibles cambios fundamentales de postura ni posibles cesiones del campo ya conquistado.

Pero respecto de los dones particulares de Adán, y concretamente de su ciencia singularísima, no cabe decir otro tanto. Santo Tomás ya no obra aquí en virtud de las enseñanzas de la revelación o de la fe, sino en virtud de otros principios y de una concepción del mundo de una época determinada de la historia. Por eso mismo es aquí donde resalta más vivamente su oposición con las modernas doctrinas del evolucionismo. Pero esta oposición no afecta al campo de la fe ni de la revelación, sino al de dos concepciones filosófico-cosmológicas de matiz distinto y de distinto ámbito, pero ambas compatibles y armonizables con la fe.

El principio de Santo Tomás, común a todos los teólogos de su época, es que lo perfecto es antes que lo imperfecto y, por tanto, que Dios en cada género de cosas produjo el ser en acto que había de ser causa de los demás seres de su orden (1 q.66 a.1).

«La naturaleza—dice él—comienza por lo perfecto», como «se puede observar en las obras divinas, en las cuales lo perfecto precede a lo imperfecto» [1]. Por eso enseña también que «en las primeras obras de

---

[1] *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.2; *De verit.* q.18 a.2.

la naturaleza era necesaria la inmediata intervención divina» [2], sin la cual aquellos seres en acto no podrían ser producidos. Lo cual no es obstáculo para la misma evolución de las cosas, «porque Dios no hizo las cosas al principio solamente para que tuvieran existencia, sino también para que fueran principio de otras» (1 q.94 a.3).

Y al explicar el dominio del hombre sobre todas las cosas se manifiesta Santo Tomás de tal manera que supone necesariamente la evolución, pues la primera razón que aduce se funda precisamente «en el mismo *proceso de la naturaleza,* según el cual existe cierto orden en la generación de las cosas que va de lo imperfecto a lo perfecto, pues la materia es por la forma, y la forma más imperfecta por la más perfecta, y este mismo orden se da también en el *uso* de las cosas de la naturaleza. Porque las más imperfectas sirven a las más perfectas; y así, las plantas se valen de la tierra para alimentarse; y los animales, de las plantas; y el hombre, de las plantas y de los animales» (1 q.96 a.1). Lo que sucede es que la evolución, para Santo Tomás, no es tan universal, ni tan ciega, ni tan simple como para los modernos.

Sin embargo, tampoco se puede negar el choque violento que la ciencia natural de Adán, tan perfecta desde un principio que no podía ser más, produce con las modernas teorías del evolucionismo. Si la evolución llegara algún día a imponerse como un hecho científico, lo que está muy lejos de darse, ningún obstáculo habría en rebajarla todo lo que fuere necesario, siempre que quedaran a salvo las exigencias de la perfección del estado de inocencia. Pero actualmente no urge esta necesidad.

Ni puede argüirse por aquí a Santo Tomás de arbitrario e imaginario en la construcción de la ciencia de Adán, porque, además de que la perfección de la ciencia de éste está exigida por el puesto singularísimo de padre y primer maestro de toda la humanidad que en el estado de inocencia le correspondía, Santo Tomás constantemente la conjuga con este otro principio: «En todo lo que afirmamos *debemos seguir la naturaleza de las cosas,* excepto en aquellas que están sobre la naturaleza, las cuales sólo creemos por autoridad divina» (1 q.90 a.1). El cual principio no sólo le impide toda exageración y extralimitación, manteniéndose en todo momento con un equilibrio y ponderación de juicio admirables, sino que también le obliga a corregir los excesos de los que no supieron dejarse conducir por él, según tendremos ocasión de ver muchas veces, aun cuando algunos de ellos hayan sido Padres de la Iglesia.

I. División de este tratado

Comprende desde la cuestión 93 hasta la 102 inclusive y se divide en dos partes. La primera trata del estado de inocencia del primer hombre en cuanto al alma: primero, en cuanto al entendimiento (conocimiento de Dios, ciencia de las cosas), en la cuestión 94; después, en cuanto a la voluntad (gracia y justicia original, dominio sobre las demás cosas), en las cuestiones 95 y 96. La segunda está dedicada a las cosas que afectan al cuerpo del primer hombre en el estado de

[2] *In Sent.* 2 d.20 q.1 a.1 ad 4.

inocencia. En esta segunda parte se considera en primer lugar lo que mira a la conservación del individuo (inmortalidad, integridad, impasibilidad); después, a la conservación de la especie (generación), y por último, lo que se refiere a la condición de la prole en el estado de inocencia, ya en cuanto al cuerpo, ya en cuanto a la justicia original, ya, por fin, en cuanto a la ciencia, desde la cuestión 97 a la 101 inclusive. Finalmente, en la cuestión 102 estudia el lugar en que fué colocado el primer hombre después de constituído por Dios en un estado de tanta perfección y dignidad.

II. Existencia del estado de inocencia

Se entiende por estado una condición estable de vida (2-2 q.183 a.1). Cinco son los estados que se pueden distinguir en la naturaleza humana: *a*) de la naturaleza pura; *b*) de la naturaleza elevada; *c*) de inocencia o de justicia original; *d*) de la naturaleza caída; *e*) de la naturaleza reparada. Frecuentemente se distingue también, sobre todo en el tratado de la gracia, la naturaleza *íntegra* y la naturaleza *caída*, significando la primera la naturaleza sin la gracia, con los dones preternaturales del estado de inocencia. Pero este estado de la naturaleza es meramente hipotético, no siendo necesario enumerarlo entre los demás.

El estado de naturaleza pura es el que corresponde a la naturaleza según sus propias fuerzas. Es también un estado hipotético, porque de hecho no lo ha tenido nunca. El segundo expresa la naturaleza humana en cuanto elevada por Dios al fin sobrenatural y provista de todos los medios necesarios para conseguirlo. El estado de inocencia es el que tenía la naturaleza antes del pecado de Adán. Este estado añade al anterior una serie de dones preternaturales que enriquecían extraordinariamente a la naturaleza humana en orden al fin sobrenatural a que Dios la destinara. Este enriquecimiento está representado en la triple sujeción de la razón a Dios inmediatamente, del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la superior del espíritu, que hacían del hombre un dechado de perfección. Por otro nombre, el estado de inocencia se llama también, a partir de San Anselmo, de justicia original, no sólo porque fué el que tuvo la naturaleza desde un principio, sino también, y principalmente, porque aquella triple sujeción que lo caracteriza mantenía al hombre en un perfecto estado de rectitud o de justicia respecto a Dios. El estado de naturaleza caída expresa la condición en que quedó la naturaleza humana después del pecado de Adán, destituída de la gracia y de todos los dones preternaturales que la adornaban y enriquecían, con la incapacidad consiguiente de no poder alcanzar su fin. Esta incapacidad desapareció con la encarnación del Verbo, que reparó a la naturaleza humana, devolviéndole el derecho a la gracia y el poder conseguir su fin sin que esta facultad dejara de acompañar a la naturaleza humana un solo instante de tiempo, en virtud del decreto divino de la encarnación. Tal es el estado de la naturaleza reparada.

Entre estos distintos estados de la naturaleza hay esto de particular: que cada uno de ellos presupone todos los que le preceden en la enumeración, estando además el segundo incluído en todos los que le siguen.

El estado de naturaleza pura es solamente *posible*, puesto que de hecho no se ha dado nunca ni tampoco se dará. Tanto los que identifican la justicia original con los principios esenciales de la naturaleza humana como los que enseñan que le es debida, así como también los que dicen que Dios no obraría decorosamente, conforme a su sabiduría, si al crear al hombre no le concediera la justicia original, o que sin ésta el hombre no puede obrar como una persona moral, de una manera o de otra afirman también la imposibilidad física o moral del estado de naturaleza pura. Fundado precisamente en los principios contrarios, Santo Tomás afirma categóricamente que Dios podría crear al hombre en estado de naturaleza pura sin prejuicio de ninguna clase, ya que tanto su elevación al orden sobrenatural como el estado de inocencia de ninguna manera le son debidos [3]. Y en este mismo sentido abundan San Pío V, contra Bayo, y Pío XII, contra los modernos existencialistas (D 1055 2312).

La elevación del hombre al orden sobrenatural es un dogma de fe fundamental (D 1786), sin que se pueda señalar un solo momento de tiempo en que esta elevación no haya existido.

Niegan la existencia del estado de inocencia los pelagianos, para quienes la voluntad libre del hombre es fuente y centro de todo bien absolutamente, y los racionalistas, que no admiten la existencia de lo sobrenatural. Los protestantes, al identificarlo con la misma esencia del hombre, lo degradan, convirtiéndolo en puro naturalismo.

La existencia del estado de inocencia es un dogma de fe.

El Génesis señala con suficiente claridad los dones extraordinarios que concedió Dios al hombre cuando lo creó [4]. A los cuales añade San Pablo la gracia [5].

Los Santos Padres unánimemente dan testimonio del estado de inocencia en que fueron creados nuestros primeros padres. Dice así San Cirilo de Alejandría: «Todos fuimos hechos pecadores por la desobediencia de Adán, el cual fué creado inmortal, y su vida y todo el porte de ella era santo en el paraíso de las delicias, hallándose su mente ocupada en la contemplación de Dios, y su cuerpo en perfecta paz y tranquilidad, sin sombra alguna de placer torpe, pues no se daba en él el tumulto de movimientos desordenados como en nosotros. Pero cuando cayó en el pecado sobrevino la corrupción, y al instante se suscitaron en su cuerpo deseos impuros, y apareció en nuestros miembros la ley perversa de la concupiscencia. La naturaleza humana contrajo, pues, la enfermedad del pecado por la desobediencia de Adán, y así *muchos fueron hechos pecadores* no porque hubieran pecado con Adán, pues todavía no existían, sino porque recibieron de él su naturaleza bajo la ley del pecado» [6].

Por su parte, la Iglesia determinó en todo tiempo, de un modo infalible, la existencia del estado de inocencia contra todos aquellos que la negaban o adulteraban. Ya en el concilio de Cartago del año 418, aprobado por el papa San Zósimo, tomaban los Padres esta determinación contra los pelagianos: «Nos agradó a todos los Padres constituídos en el santo sínodo de Cartago declarar anatema contra todo aquel que dijere que el primer hombre, Adán, fué hecho mortal, de tal

[3] *In Sent.* 2 d.31 a.2 ad 3.
[4] Gen. 2,15.20.25; 3,3.7.16-18.23-24.
[5] Eph. 1,10; 4,23; Col. 3,10.
[6] *In epist. ad Rom.*: MG 74,789.

manera que, ya pecare o no, moriría, no por mérito de pecado, sino por necesidad de naturaleza" (D 101). Y el de Orange, 529, declara «contrario al sentir de la Sagrada Escritura a todo aquel que dijere que por el pecado de Adán no fué *todo* el hombre perjudicado, es decir, en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo, sino que, permaneciendo ilesa la libertad del alma, sólo el cuerpo quedó sujeto a corrupción» (D 174). El concilio Carisiaco (de Quiercy, en Francia), en el año 853, enseña: «Dios omnipotente formó al hombre sin pecado, con rectitud de libre albedrío, colocándole en el paraíso para que permaneciera en la santidad de justicia. Pero el hombre, usando mal de su libre albedrío, pecó y perdió el estado en que Dios lo había colocado y se hizo masa de corrupción de todo el género humano» (D 316). Por fin, el concilio de Trento, resumiendo y determinando más las enseñanzas de los concilios anteriores, define: «Si alguien no profesare que el primer hombre, Adán, cuando quebrantó el mandato de Dios en el paraíso, perdió en seguida la santidad y justicia en que había sido constituido e incurrió, por la ofensa de su prevaricación, en la ira e indignación de Dios y, por lo tanto, en la muerte, con la que antes le había conminado el mismo Dios», y que «la santidad y justicia recibida de Dios solamente las perdió para sí mismo y no también para nosotros, sea anatema» (D 788 789). La existencia del estado de inocencia, que perdió Adán por su pecado no sólo para sí mismo, sino también para todo el género humano, es, por lo tanto, una verdad categórica de fe.

Santo Tomás encuentra en la misma elevación del fin al cual el hombre había sido ordenado por Dios la razón de los dones especiales con que fué adornada y enriquecida su existencia desde un principio. «Pues, habiendo sido ordenado el hombre—dice él—al fin de la bienaventuranza, que excede toda facultad de la naturaleza humana, fué conveniente que en su misma institución le fuera concedido algo que sobrepasara los principios naturales» [7]. En lo cual se mostró Dios sumamente generoso con el hombre, concediéndole los dones que integran el estado de inocencia, mediante los cuales quedaba aquél sometido a Dios, y todas las cosas al hombre, en orden a su felicidad suprema, sin que nada pudiera estorbarle ni siquiera perturbarle en su marcha ascensional a la conquista del bien infinito.

III. Dones que comprende el estado de inocencia

El estado de inocencia está caracterizado, según la concepción de Santo Tomás, por la existencia de tres sujeciones en el primer hombre: *a*) de su mente a Dios inmediatamente, como fin sobrenatural del mismo; *b*) del cuerpo al alma; *c*) y de todas las potencias inferiores a la superior de la razón, de tal manera que la primera era causa de las otras dos (1 q.95 a.1).

A la primera seguía la existencia de la *gracia santificante*, sin la cual el hombre de ninguna manera podría conseguir el fin al cual Dios lo ordenara [8] y un *dominio perfecto* sobre todas las cosas. A la segunda, la *inmortalidad*, y a la tercera, la *integridad* e *impasibilidad*. Y todos estos dones los había recibido de Dios el primer hombre no

[7] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2.
[8] *In Sent.* 2 d.29 q.1 a.2.

como personales suyos, sino como pertenecientes a la naturaleza [9], los cuales habían de ser transmitidos a todo el género humano si el pecado de Adán no lo hubiera impedido. Es de tanta sublimidad el estado de inocencia, constituído por estos dones, que el hombre sólo por la fe puede llegar a su conocimiento [10].

Aparte de estos dones comunes o de naturaleza, Adán había recibido también otros personales suyos como padre y primer maestro del género humano, entre los cuales sobresale el de su ciencia. De aquí la división de los dones del estado de inocencia en comunes, o de naturaleza, y particulares. De todos hablaremos sucesivamente, comenzando por los primeros, que son los que propiamente constituyen el estado de inocencia.

A) Dones comunes vinculados a la naturaleza

Cinco son los dones comunes que integran el estado de inocencia, los cuales, por lo mismo que eran transmisibles con la naturaleza, se llaman también por esta razón dones de naturaleza, a saber: gracia santificante, integridad, dominio perfecto sobre todas las cosas, inmortalidad o impasibilidad.

a) Gracia santificante (q.95 a.1.3.4)

El primero y más fundamental don del estado de inocencia, según la concepción de Santo Tomás, es la gracia santificante.

Sólo por el Antiguo Testamento no se podría probar absolutamente la existencia de la gracia en el estado de inocencia. Porque que Dios haya hecho al hombre a imagen y semejanza suya, como se dice en el Génesis (1,26), o *recto,* según se expresa el Eclesiastés (7,30), no quiere decir que lo haya creado en gracia, toda vez que esas expresiones se pueden entender, sin la gracia, en un sentido natural, sin violentar el mismo texto sagrado. Verdad es que algunos Santos Padres entendieron esas expresiones en sentido sobrenatural; pero no lo es menos que obraron así entendiendo esos lugares del Antiguo Testamento a través de las enseñanzas del Nuevo, lo cual no obliga a pensar que sea ése el sentido literal histórico de aquellos lugares.

En el Nuevo Testamento existe efectivamente prueba fehaciente de la existencia de la gracia en el estado de inocencia. Esta prueba la da San Pablo cuando llama a la obra de Jesucristo, que nos mereció la gracia, *reconciliación* del hombre con Dios (Rom. 5,11), *restauración* (Eph. 1,10) y *renovación* de la imagen de Dios en que el hombre había sido creado (Eph. 4,23; Col. 3,10). Expresiones todas ellas que carecerían de sentido si la gracia no perteneciera al estado de inocencia. Y otro tanto hay que decir cuando designa a Jesucristo con el nombre de *nuevo Adán* (Rom 5,12-21; 1 Cor. 22,45).

El pensamiento de la tradición no ofrece lugar a duda. Los Santos Padres lo afirman de distintas maneras. Muchos expresamente, como San Ireneo, San Cipriano, San Atanasio, San Gregorio Niseno, San Jerónimo, San Agustín, San Juan Damasceno. Y otros, de un modo equivalente, como cuando dice San Basilio [11] que el pecado deformó la hermosura de la imagen de Dios en el hombre, o llaman, como Ter-

[9] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3.
[10] *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.1 ad 1.
[11] MG 31,869.

tuliano, a esta imagen Espíritu Santo (Gen. 2,7), o afirman con San Cirilo [12] que, juntamente con la naturaleza, fué dado al hombre el Espíritu Santo.

En cuanto al magisterio de la Iglesia, el concilio de Trento, siguiendo la misma línea de los concilios anteriores, y particularmente del Arausicano II y del Carisiaco, definió como verdad de fe «que el primer hombre, Adán, cuando quebrantó el mandato de Dios en el paraíso, *perdió en seguida la santidad y la justicia, en la cual había sido constituido*» (D 788). Luego la tenía antes de perderla.

Santo Tomás parte del supuesto de que el estado de inocencia es un don global de Dios en el que se contienen muchos particulares hechos a la naturaleza humana por razón de su elevación al orden sobrenatural, los cuales se extienden no sólo a la esencia, sino también a las potencias del alma, entre los que sobresale por su importancia y trascendencia el de la gracia santificante (1-2 q.83 a.2 ad 2). Santo Tomás no concibe que el estado de inocencia careciera un solo momento de la gracia santificante [13]. La razón de esto se encuentra en la misma causa objetiva de la existencia del estado de inocencia, la cual no era otra para Santo Tomás que la elevación de la naturaleza al orden sobrenatural [14], y en la naturaleza del estado de inocencia, que era todo él sujeción perfecta del hombre a Dios como fin sobrenatural del mismo.

La elevación de la naturaleza al orden sobrenatural es un postulado de la fe respecto del cual no hay duda. Tampoco la puede haber acerca de la sujeción a Dios como fin sobrenatural, que en sí mismo implica el estado de inocencia. En el sentir de Santo Tomás, ésta era absoluta, hasta el punto de que en el estado de inocencia no le era posible al hombre el pecado venial [15]. Abarcaba tres partes: sujeción de la mente a Dios inmediatamente, del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la razón, de tal manera que el estado de inocencia constituía un círculo cerrado e infalible de sumisión a Dios como fin sobrenatural, siendo la primera de estas sujeciones causa de las otras dos [16]. Ahora bien, la sujeción inmediata de la mente a Dios, o no se da como fin sobrenatural o, de lo contrario, es necesaria la gracia.

Santo Tomás admite ciertamente la *posibilidad* de que Dios no concediera la gracia sino después de hallarse el hombre cierto tiempo en el estado de inocencia [17]. Pero es en esto precisamente donde el Angélico Doctor encuentra una gran anomalía. Porque en ese caso se encontraría la naturaleza humana ordenada desde un principio a un fin al cual durante algún tiempo no estaría convertida, lo que está contra la misma naturaleza del estado de inocencia, que es todo él conversión y sujeción del hombre al fin al cual Dios le había destinado. Y Dios no es causa de estados tan violentos de la naturaleza, tanto más cuanto que el estado de inocencia fué generosamente concedido por Dios al hombre por razón de su elevación al orden sobrenatural, y el primer impulso de la naturaleza es respecto del fin, que, tratándose de un fin sobrenatural, de ningún modo puede realizarse sin la gracia [18]. Por eso concluye con toda firmeza Santo Tomás: «La

[12] MG 75,708.
[13] *In Sent.* 2 d.29 q.1 a.2; *De malo*, q.4 a.4 ad 1.
[14] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2.
[15] 1-2 q.89 a.3 ad 3; *In Sent.* 2 d.21 q.2 a.3.
[16] 1 q.95 a.1; 1-2 q.89 a.3.
[17] *Quodl.* 1 a.8.
[18] *In Sent.* 2 d.29 q.21 a.2.

justicia original (o, lo que es lo mismo, el estado de inocencia) incluye la gracia santificante, ni creo sea verdad que Dios creó al hombre sin ella» [19].

El estado de inocencia, como estado de rectitud de la naturaleza humana respecto del fin sobrenatural, puede considerarse en el orden estático o bien en el dinámico. En el primer sentido tiene su asiento primordialmente en la esencia del alma. Y así dice Santo Tomás: «La justicia original pertenecía primordialmente a la esencia del alma» [20]. Y en otra parte afirma también que «no existía en la voluntad de tal manera que primeramente no perteneciera a la esencia del alma» [21]. La razón de esto la señala el Angélico Doctor en los lugares ya citados, alegando que el estado de inocencia era un *don de naturaleza,* la cual primariamente significa la esencia.

En el orden dinámico mira a la parte superior del espíritu, entendimiento y voluntad, expresando una rectitud total de la mente respecto de Dios, como fin sobrenatural del hombre. Pero principalmente a la voluntad, que es la potencia del alma que tiene por objeto el fin. Y por eso dice Santo Tomás que la rectitud de la mente respecto de Dios, que importa por el estado de inocencia, «primero y principalmente se realizaba por medio de la voluntad, a la cual pertenece mover todas las demás potencias al fin» (1-2 q.82 a.3).

Esta recta ordenación de la naturaleza a Dios, como fin sobrenatural, tanto en el orden estático como en el dinámico, es lo que constituye y caracteriza la primera y, más importante sujeción del estado de inocencia, cual es la de la mente a Dios, para la cual necesariamente se requiere la gracia. En ella está representada, para Santo Tomás, lo que pudiéramos llamar la esencia del estado de inocencia [22]. Y por eso de ella deriva toda la perfección del hombre en aquel estado [23], siendo las otras dos sujeciones efecto de la primera y como una *redundancia* de la misma [24]. Tendremos ocasión de ver esto con toda claridad al recorrer los otros dones del estado de inocencia.

Nunca dice Santo Tomás que la gracia sea forma o como forma del estado de inocencia, sino la *ordenación recta de la mente a Dios,* efecto de la gracia, lo que es muy distinto. Y por eso, con toda razón, el cardenal Cayetano [25] protesta contra todos los que pretenden identificar la gracia con la esencia de la justicia original, ya sea adecuada, ya inadecuadamente. La gracia, en el pensamiento auténtico de Santo Tomás, no es forma ni como forma de la justicia original, sino *raíz* y causa de la misma (1 q.100 a.1 ad 2), en cuanto ordena y subordina la mente del hombre a Dios; por cuya razón le fueron concedidos también los otros dones del estado de inocencia, los cuales no son efecto *per se* de la gracia, sino tan sólo *per accidens* [26]. Es preciso tener esto muy en cuenta para no atribuir a la gracia efectos en sentido formal o eficiente, que sólo le pertenecen *radicalmente,* trastornando así toda la concepción de Santo Tomás respecto de la justicia original. Y este mismo es el sentido verda-

[19] *De malo* q.4 a.3.
[20] 1-2 q.83 a.2 ad 2.
[21] *De malo* q.4 a.4 ad 1.
[22] *In Sent.* 2 d.32 q.1 a.1 ad 1.
[23] *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.3.
[24] 1 q.95 a.1; 1-2 q.82 a.3; q.85 a.3.5; q.89 a.3; 2-2 q.164 a.1; *De malo* q.3 a.7.
[25] *In 1 P.* q.95 a.1.
[26] *In Sent.* 2 d.32 q.1 a.2 ad 2.

dero de Santo Tomás cuando dice que la sujeción primera del estado de inocencia es *causa* de las otras dos, según iremos viendo sucesivamente al hablar de las mismas.

Juntamente con la gracia santificante poseía el primer hombre, en el estado de inocencia, todos los hábitos sobrenaturales de las virtudes, con la diferencia que las virtudes que no implican alguna imperfección incompatible con la misma perfección del estado de inocencia las poseía, además, en cuanto al acto, como la justicia, la caridad, etc. En cambio, no existían en él de esta manera las virtudes de la penitencia y de la misericordia, porque tampoco se darían en el estado de inocencia la culpa y la miseria (1 q.95 a.3).

Miradas absolutamente las obras meritorias, en cuanto al principio del mérito, que es la gracia, y la perfección de las mismas, serían más meritorias las del hombre en el estado de inocencia que lo son después del pecado. Porque la virtud de la gracia sería entonces más eficaz para producir los actos de las virtudes, no encontrando en la naturaleza humana ningún obstáculo que la estorbara. Y, por la razón contraria, nuestras obras procedentes de la gracia son después del pecado más meritorias proporcionalmente que lo eran en el estado de inocencia (a.4). La gracia no es más necesaria al hombre después del pecado que lo era antes de él en el estado de inocencia, pero lo es para más cosas (ibíd., a.4 ad 1). Por esta razón podía el hombre, en el estado de inocencia, resistir más fácilmente a la tentación que después del pecado. A pesar de lo cual cedió a ella, hundiéndonos a todos en el abismo del pecado (ibíd., ad 3).

b) Integridad (q.95 a.2)

Para que la sujeción de la mente a Dios, como fin sobrenatural, no encontrara ningún obstáculo en la naturaleza del hombre, concedió Dios también a éste, cuando lo creó, otro don especial, mediante el que las potencias inferiores de su ser quedaban inmediata y totalmente sometidas a la superior de su razón. Este don es conocido con el nombre de integridad, el cual puede formularse de la siguiente manera:

En el estado de inocencia, de tal manera tenía el hombre sujetas las potencias inferiores de su alma a la razón superior, inmediatamente sometida a Dios, que ningún acto se podía dar en ellas que fuese contrario o previniese al orden de la razón. En otros términos, el hombre gozaba en aquel estado de la inmunidad de concupiscencia.

La concupiscencia tiene por objeto el bien deleitable sensible, la cual es natural al hombre en cuanto compuesto de alma y de cuerpo (1-2 q.30 a.1). Naturalmente no podemos impedir que broten en nosotros movimientos indeliberados contra el bien de la virtud, que muchas veces arrastran la voluntad (Gal. 5,17). Pues bien, de todo esto estaba inmune el primer hombre, en el estado de inocencia, por el don de integridad. No es que el primer hombre fuese impecable; pero con el auxilio general de Dios, que a nadie se niega, podía obrar todo el bien connatural, amar a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismo, cumplir todos los preceptos de la ley natural; en una palabra, podía no pecar, lo cual, sin el auxilio de la gracia sanante y operante, no es posible al hombre en el estado de natu-

raleza caída (1-2 q.109 a.2-4). El total sometimiento de la parte inferior del alma, y, por tanto, de todas las potencias sensitivas, a la superior de la razón, de tal manera que ni la previnieran ni la contrariaran en el orden por ella señalado, es lo que constituye la segunda de las sujeciones del estado de inocencia, que designamos con el nombre de integridad.

Los pelagianos, para quienes la voluntad libre es la fuente del bien del hombre, negaron la existencia del don de integridad, alegando que aquél había tenido en el estado de inocencia la misma condición que ahora tiene. Y los racionalistas, por el mismo caso que para ellos no existe lo sobrenatural, tampoco admiten la existencia de los dones del estado de inocencia.

Pero la existencia del don de integridad consta para el Génesis (2,25), cuando dice: *Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, sin avergonzarse de ello;* lo que no se explica si no tuvieran la concupiscencia totalmente sometida a la razón. También se desprende de lo que afirma el Eclesiastés (7,30), que «Dios hizo al hombre *recto*», es decir, totalmente ordenado a Dios, y, por lo tanto, con la parte inferior de su naturaleza completamente subordinada a la superior de su espíritu. Lo cual se confirma también, porque en cuanto nuestros primeros padres cometieron el pecado, comenzaron luego a sentir el aguijón de la concupiscencia y a avergonzarse por ello. *Abriéronse los ojos de ambos, y, viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones* (Gen. 3,7). Ese abrirse los ojos de ellos no consistió en otra cosa que en la ruptura del lazo que unía tan fuertemente toda la parte inferior de su alma a la razón. Y por eso *se escondieron de Yahvé, Dios, Adán y su mujer en medio de la arboleda del jardín* (Gen. 3,8), que simboliza la confusión de su espíritu por el desorden interior causado en él por el pecado.

Aunque al principio los Santos Padres insistían sobre todo en la inmortalidad y la exención de dolores y sufrimientos en el estado de inocencia, también existen en ellos abundantes testimonios acerca del don de integridad. Fijémonos en éste de San Crisóstomo: «Antes del pecado vivían nuestros primeros padres en el paraíso como ángeles; no se sentían acuciar por el aguijón de la concupiscia ni se hallaban infestados por otras afecciones perversas; no estaban sometidos a las necesidades de la naturaleza, sino que, creados por Dios totalmente incorruptibles e inmortales, ni siquiera sentían la necesidad de vestidos para cubrirse. Porque antes del pecado estaban vestidos con la gloria que venía de arriba, y, por lo tanto, no se avergonzaban» [27]. Testimonios semejantes se encuentran también en los demás Padres, particularmente en San Agustín contra la doctrina de los pelagianos.

La Iglesia definió, contra los protestantes, que la concupiscencia de por sí no es pecado, la cual permanece en los bautizados, declarando al mismo tiempo que esta concupiscencia *procede del pecado e inclina al pecado* (D 792). Luego antes del pecado no existía, y, por consiguiente, la integridad es un don del estado de inocencia.

Para Santo Tomás, el don de integridad es la segunda de las sujeciones que componen el estado de inocencia, en la que se estrecha más la ordenación del hombre al fin sobrenatural. Porque,

[27] *In Gen.:* MG 53,123.

componiéndose la naturaleza humana de espíritu y de materia, actúan en el hombre fuerzas contrarias que ponen en peligro la existencia de aquella ordenación divina, ya que sus potencias inferiores tienden a lo material y sensible, comprometiéndola unas veces, estorbándola otras, y en otros casos destruyéndola; por lo cual fué también muy conveniente la perfecta sujeción de todas las potencias inferiores del alma a la superior del espíritu, para que así tendiera el hombre a Dios y pudiera conservar su ordenación divina sin dificultades ni estorbos de ninguna clase. Tanto más cuanto que todo pecado procede de una concupiscencia desordenada (1-2 q.77 a.5).

Tal es la rectitud y admirable derechura en orden al fin sobrenatural del estado de inocencia en que Dios creó al hombre. Las tres sujeciones, constantemente señaladas por Santo Tomás, son lo que lo constituyen esencialmente, siendo la primera la principal de todas y como la forma de un todo que consta de diversas partes subordinadas entre sí, puesto que en ella es donde se realiza la ordenación sobrenatural del hombre a Dios, por razón de la cual tienen existencia las otras dos, como partes integrantes del estado de inocencia [28].

No podemos resistirnos a trasladar aquí un pasaje de Santo Tomás donde expresa esto admirablemente: «Las cosas que se ordenan a un fin se ordenan según la necesidad del mismo fin. Mas el fin al cual el hombre fué ordenado por Dios excede toda facultad de la naturaleza creada, el cual consiste en la visión del mismo Dios, solamente connatural al entendimiento divino. Por lo mismo, fué conveniente colocar a la naturaleza humana en tal estado que no sólo poseyera aquello que le es debido según los principios naturales, sino también otras cosas que están sobre su poder y virtud natural, por medio de las cuales pudiera llegar fácilmente al fin. Y porque no podía amar el fin último ni conseguirlo a no ser por la parte superior de su espíritu, que es la mente, es decir, el entendimiento o razón superior, sellada con la imagen de Dios, por eso mismo, para que aquella parte de su espíritu tendiera a Dios sin dificultades, le fueron sometidas al hombre las facultades inferiores de su alma a la superior de la razón (integridad), de tal manera que nada pudiera acontecer en ellas que estorbara o impidiera el movimiento ascensional del hombre a Dios. Por la misma razón, de tal modo fué dispuesto su cuerpo que ninguna cosa pudiera sucederle por la cual se impidiera la contemplación de la mente (inmortalidad, impasibilidad). Y puesto que, como ya se ha dicho, todos estos dones los tenía el hombre por razón del orden de su mente al fin sobrenatural, perdido éste por el pecado, quedó aquél abandonado a sus fuerzas naturales» [29].

En cuanto a la causalidad del don de integridad, es de advertir que Santo Tomás la considera *per modum unius* con el de inmortalidad [30], y, por tanto, hay que concluir que, explicando siempre éste por un poder o virtud gratuita inherente al alma, distinto de la gracia santificante, según veremos, otro tanto hay que afirmar del don de integridad. Unicamente sería distinto el sujeto de esta virtud gratuita, la cual habría que colocarla en la razón, o más bien en la voluntad, en cuanto que a ella pertenece mover todas las po-

[28] *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.5.
[29] *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.1.
[30] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.4-5.

tencias al fin, por lo mismo que el don de integridad es de orden dinámico u operativo (1-2 q.82 a.3). A la razón le conviene en sentido formal o directivo final, en virtud de la primera sujeción de la mente a Dios [31].

c) Perfecto dominio (q.96)

Trata Santo Tomás del perfecto dominio del hombre sobre todas las cosas sensibles inmediatamente después de los dones de la gracia y de la integridad, para hacer resaltar la soberana nobleza y suprema dignidad del hombre en el estado de inocencia, teniendo su razón inmediatamente sujeta a Dios por la gracia, y a la razón todas las potencias inferiores de su ser.

Por razón de su naturaleza, y en virtud de la sujeción inmediata de su mente a Dios, era el hombre, en el estado de inocencia, instrumento principal del gobierno de Dios en el mundo, y en cuanto tal participaba del dominio divino sobre todas las cosas visibles. Este dominio no lo ejercitaba, sin embargo, sobre todas las cosas de la misma manera.

Se desprende de las palabras del Génesis en la creación del hombre: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que *domine* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella... Y los creó varón y hembra, y los bendijo Dios, diciéndoles: Procread y multiplicaos y henchid la tierra; sometedla y *dominad* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra» (Gen. 1,26-28).

Comentando estos pasajes de la Escritura, escribe San Juan Crisóstomo [32]: «Se manifiesta aquí que el hombre tuvo en un principio un principado pleno y perfecto sobre las bestias. Que ahora las temamos y nos espanten y no tengamos este dominio sobre ellas, tampoco yo lo niego. Pero esto no arguye falsedad en la promesa divina, porque al principio no fué así, sino que, por el contrario, las bestias temblaban y reverenciaban a su señor. Pero perdimos este principado desde que rompimos nuestra obediencia a Dios. Que todos los animales estaban sujetos al hombre, lo dice la Escritura: «Trajo Dios ante Adán todos los animales de la tierra para que viese cómo los había de llamar. Y viéndolos junto a sí, no retrocedió, sino que, como señor, impuso el nombre a sus siervos. Y fué el nombre de todos los vivientes el que él les dió, lo cual ciertamente es señal de dominio».

El dominio del hombre sobre los animales y todas las cosas de la tierra es una consecuencia de su rango ontológico, y en particular de la misma naturaleza del estado de inocencia. Santo Tomás enuncia este principio que lo explica todo: «En el estado de inocencia, antes del pecado de desobediencia, nada repugnaba al hombre que naturalmente le debiera estar sometido. Ahora bien, todos los animales y todas las cosas de la tierra están naturalmente sometidas al hombre. Lo cual se manifiesta por tres razones. En primer lugar, por el mismo proceso de la naturaleza. Pues así como en

---

[31] *De malo* q.3 a.7.
[32] Homil.9: MG 53,78.

la generación de las cosas hay cierto orden, según el cual se procede de lo imperfecto a lo perfecto (porque la materia es por la forma, y la forma más imperfecta por la más perfecta), así también en el *uso* de las cosas naturales. Porque las más imperfectas se ordenan al servicio de las más perfectas. Y así, las plantas se sirven de la tierra para nutrirse de las substancias que les son necesarias; los animales, de las plantas, y el hombre, de las plantas y de los animales. Por donde el hombre naturalmente domina a los animales.

En segundo lugar, por el orden de la divina Providencia, que siempre gobierna a las cosas inferiores por medio de las superiores. Y siendo el hombre superior a los animales y a todas las cosas sensibles, en cuanto hecho a imagen de Dios, es muy propio que a él hayan sido sometidos todos los animales.

En tercer lugar, por la misma propiedad del hombre y de los animales. Pues en los animales no existe más que la estimativa natural respecto de los actos particulares, la cual no es más que una participación de la prudencia, mientras que en el hombre existe la prudencia universal, que es el orden de todas las cosas que se deben hacer. Pero todo lo que es por participación, naturalmente se subordina y está sometido a lo que es eso mismo por esencia y universalmente. Luego es claro que la sujeción de los animales y de todas las cosas materiales al hombre es una cosa completamente natural» (1 q.96 a.1).

Por tanto, la carencia del perfecto dominio sobre todos los animales y seres del mundo sería, en el estado de inocencia, una cosa que pugnaría contra la misma rectitud y perfección del hombre en aquel estado.

Y así como en el orden actual, dice Santo Tomás, ciertos animales, por esa misteriosa participación de la prudencia en todos existente, que se llama estimativa natural, obedecen al hombre y le siguen, de modo semejante sucedería con todos en el estado de inocencia (1 q.96 a.1 ad 4). El pecado de desobediencia del primer hombre, al destruir la rectitud admirable que éste tenía en aquel estado, fué también la que rompió el lazo que ligaba todas las cosas al hombre, causando un trastorno universal de insubordinación en la naturaleza. Por lo cual dice San Pablo que *la creación entera gime y siente como dolores de parto* (Rom. 8,22), esperando la renovación de todas las cosas en Cristo y por Cristo.

Sin embargo, no de una misma manera ejercería el hombre en el estado de inocencia este dominio perfecto respecto de las cosas inferiores a él, sino que, respecto de los animales, por medio del imperio, y de las plantas y seres inorgánicos, sirviéndose de ellos y utilizándolos, sin dificultad, para sus necesidades (1 q.96 a.2).

Este dominio se extendería también a los demás hombres si en aquel estado los hubiera habido. No un dominio de servidumbre, sino de dirección y gobierno. Porque el hombre es naturalmente sociable, y la sociedad no se concibe sin una autoridad que la represente y dirija. Por otra parte, no todos los hombres serían iguales aun en el estado de inocencia, sino que, dentro de la misma perfección de aquel estado, habría diferencias en cuanto al sexo, y dentro del mismo sexo también en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo. En cuanto al alma, en el progreso de la virtud y de la ciencia. Y en cuanto al cuerpo, «unos nacerían más robustos que otros y distintos

en estatura, hermosura y complexión. De tal modo, sin embargo, que en aquellas mismas cosas en las que unos fueran aventajados por otros, no existiría ningún defecto o pecado, tanto en cuanto al alma como en cuanto al cuerpo» (ibid., a.3). «Pues sería un inconveniente muy grande que, si alguno tenía sobre los demás excelencia de ciencia y de santidad, no la ejercitara en bien de todos. Así lo prescribe el mismo orden natural de las cosas» (1 q.96 a.4; q.92 a.1 ad 2).

Santo Tomás se indigna, calificándola de «totalmente irracional», contra la opinión de aquellos que pensaban que los animales que ahora son feroces y se alimentan de otros animales, entonces serían mansos corderos que se alimentarían de hierbas y serían pacíficos no sólo con el hombre, sino también con los demás animales. Porque el pecado no cambió la naturaleza de los animales, y, por tanto, la misma discordia existiría entonces entre ellos que ahora hay. Lo cual no los substraería al dominio perfecto del hombre, así como ahora tampoco los substraen al de Dios, de cuya providencia sería entonces el hombre principal ejecutor (ibid., a.2 ad 1). Por donde claramente se ve el equilibrio admirable de Santo Tomás en todas estas cuestiones, en las que otros tan fácilmente resbalaron dando rienda suelta a su imaginación. El principio, por él establecido, de que «en todas nuestras afirmaciones debemos seguir la naturaleza de las cosas, fuera de lo que la revelación divina nos dice acerca de ellas» (1 q.99 a.1), es aquí el gran regulador de la mente de Santo Tomás, que le impide caer en cualquier extralimitación o extravagancia.

d) Inmortalidad (q.97 a.1)

Con el objeto de que la perfección, felicidad y total armonía del ser del hombre, integrado por los dones de la gracia, de integridad y dominio perfecto sobre todas las cosas del universo, no sufriera alteración ni quebranto, sino que, por el contrario, tuviera continuidad y estabilidad perfectas, quiso Dios enriquecerla también con el don precioso de la inmortalidad, en virtud del cual, después del tiempo señalado por el mismo Dios para probar la fidelidad del hombre, sería éste transportado en cuerpo y alma a la gloria de la eterna bienaventuranza, sin pasar antes por el trance doloroso de la muerte [33].

Consistía la inmortalidad del hombre en el estado de inocencia, no en la imposibilidad de morir, sino en la potencia de no morir a la vida del cuerpo, mediante una virtud gratuita e inherente al alma, inmediatamente infundida por Dios en ella juntamente con la gracia.

El hombre es mortal por naturaleza, pero en el estado de inocencia era tal la condición de su naturaleza, que, mientras permaneciera en aquel estado, no moriría. Por lo cual, con toda razón se dice que el hombre, en el estado de inocencia, era inmortal [34]. Era éste un don especial que el hombre había recibido de Dios, como parte integrante del estado de inocencia en que lo había constituido.

La existencia de la inmortalidad en el estado de inocencia cons-

[33] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3 ad 5.
[34] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2.

ta claramente por la Sagrada Escritura. Se contiene manifiestamente en la conminación de Dios a Adán si quebrantaba el precepto que le había impuesto: *Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás* (Gen. 2,17). La cual se cumplió después de perpetrado el delito, cuando le dijo: *Polvo eres y al polvo volverás.* Por otra parte, en el libro de la Sabiduría, después de afirmar en el capítulo 1, verso 13, que *Dios no hizo la muerte,* enseña en el capítulo siguiente, verso 23, que *Dios hizo al hombre para la inmortalidad.* Y San Pablo confirma la misma doctrina cuando dice que por el pecado de un hombre (Adán) entró la muerte en el mundo (Rom. 5,12; 1 Cor. 15,21).

Los Santos Padres a una dan testimonio de la inmortalidad del hombre en el estado de inocencia, como don especial de Dios, reconociendo al mismo tiempo que por los principios intrínsecos de su naturaleza era mortal. Pero Dios le había conferido gratuitamente la facultad de no morir. En cuanto a esto no hay divergencias entre ellos.

Igual doctrina se contiene en muchos concilios particulares, como los de Milevi, Cartago, segundo de Orange y, por último, en el de Trento, que incluye en las definiciones acerca del pecado original que la muerte es pena del pecado de Adán (D 788; cf. D 101 y 175).

Santo Tomás distingue tres clases de inmortalidad: *a*) Por parte de la materia, en cuanto un ser carece de ella, como los ángeles. *b*) Por razón de una forma inherente al cuerpo, la cual lo hace incorruptible, como en los cuerpos gloriosos. *c*) Por razón de una causa eficiente que impide la corruptibilidad natural de un cuerpo (1 q.97 a.1).

La inmortalidad del hombre, en el estado de inocencia, no era manifiestamente por razón de su cuerpo, naturalmente corruptible en cuanto compuesto de principios contrarios, ni tampoco en cuanto que el estado de inocencia comunicara al cuerpo de Adán una forma que lo hiciera incorruptible, en cuyo caso Adán no *podría* morir y la inmortalidad del estado de inocencia no se distinguiría de la de los cuerpos gloriosos; sino en virtud de una causa eficiente que impedía su natural corruptibilidad. Adán, por lo tanto, era por naturaleza mortal, pero *podía no morir,* y no moriría mientras durase el estado de inocencia y el influjo de la causa que impedía su corrupción.

La inmortalidad de Adán no era natural intrínseca ni tampoco sobrenatural inherente al cuerpo e indefectible, sino extrínseca al mismo y defectible. Intrínsecamente era mortal, pero tenía la facultad de no morir.

Santo Tomás la concibe como un *beneficio* de Dios, distinto de la gracia y de la ordenación del hombre al fin sobrenatural, pero que le ha sido otorgada precisamente por razón de esta misma ordenación, perfeccionándola de esta manera [33].

Porque fué un beneficio gratuito de Dios sobre la facultad de la naturaleza, pensaron algunos autores que el organismo de Adán no tenía pérdidas y no necesitaba de alimento para repararlas. Pero Santo Tomás estima esto como una verdadera ridiculez, y afirma que,

---

[33] 2-2 q.164 a.1; *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2; d.23 q.2 a.3.

si Adán no tomara alimento a su tiempo debido, pecaría contra la ley natural y sólo por esto perdería el estado de inocencia [36].

¿Cuál era la causa de la inmortalidad? Hay que tener en cuenta que la inmortalidad constituye la tercera de las tres sujeciones que distinguen el estado de inocencia, o sea, la del cuerpo al alma. Ahora bien, Santo Tomás constantemente enseña que la primera, es decir, la de la mente a Dios, es causa de las otras dos (1 q.95 a.1 et passim). Pero esto sólo puede entenderse en el orden de la causa final, porque tanto la inmortalidad como los otros dones del estado de inocencia fueron concedidos por Dios al primer hombre en virtud y por razón de su ordenación al fin sobrenatural, la cual se verifica en la parte superior de su espíritu, o sea, el entendimiento y la voluntad, que los antiguos, después de San Agustín, designaban con el nombre de mente cuando sus actos se referían a Dios. El pensamiento de Santo Tomás no deja lugar a duda en este punto. «Las cosas que se ordenan al fin—dice él—son instituidas según la razón del fin, como aparece claramente en las cosas artificiales. Por tanto, habiendo sido el hombre ordenado a un fin que excede toda facultad de la naturaleza humana, fué conveniente que en su misma institución le fuera concedido algo sobre la misma facultad de los principios naturales», como es la inmortalidad [37]. Y siendo la causa final la primera de las causas, y, por otra parte, la inmortalidad del cuerpo un don que está sobre la facultad de la humana naturaleza, nada tiene de particular que Santo Tomás diga unas veces que la inmortalidad del hombre en el estado de inocencia seguía a la ordenación de su razón al fin sobrenatural (l.c.); que procedía de ella [38], siendo como una resultancia de la misma [39]; que el cuerpo del primer hombre fué inmortal por don de la gracia divina (1 q.76 a.5 ad 1); o que la primera sujeción de la mente es causa de la inmortalidad. Todo es una misma cosa, no significando todas estas expresiones nada más que la inmortalidad del estado de inocencia era un don sobrenatural, el cual había sido concedido al hombre por razón e influjo del fin al cual había sido destinado.

Toda la dificultad está ahora en descubrir la verdadera causa eficiente de esta inmortalidad. Desde luego, tratándose de la primera no puede ser otra que el mismo Dios. Y así lo afirma categóricamente el mismo Santo Tomás [40]. Pero Dios no realiza todos los efectos inmediatamente, sino tan sólo aquellos que la criatura no puede producir por sí misma o cooperar a ellos. Todos los demás los causa por medio de las criaturas como causas segundas, a las que previamente dotó de la virtud necesaria para producir los efectos que les son propios o pueden realizar como instrumento de Dios por medio de una virtud comunicada de un modo transeúnte por el mismo Dios. Lo cual es una gran demostración de la bondad de Dios para con ellos, el cual quiso comunicarles no sólo el ser que tienen, sino también la altísima dignidad de causa (1 q.22 a.3). Por esto, aunque Dios sea la causa primera eficiente de la inmortalidad del hombre en el estado de inocencia, esto no quita para que en él existan también otras causas próximas de la misma.

---

[36] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2 ad 2.3.
[37] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2.
[38] *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.3.
[39] *De malo* q.3 a.7.
[40] *De malo* q.5 a.5 ad 16.

De hecho, Santo Tomás atribuye siempre la causa de la inmortalidad de los primeros padres a la existencia en ellos de una facultad, poder o fuerzas que preservaban al cuerpo de la muerte mientras el hombre no pecara, es decir, no rompiera el orden que lo mantenía ligado con el fin sobrenatural.

Es muy interesante el siguiente pasaje de Santo Tomás, que claramente indica todo esto: «Fué dado por Dios a la naturaleza humana *una potestad* que excedía su propia condición natural, para que, obrando sobre el orden común de la naturaleza, según el cual la materia recibe la existencia, comunicara ésta al cuerpo según su propia condición de inmortal. Y porque esta *potestad* del alma sobre el cuerpo era consiguiente a su ordenación al fin sobrenatural, no podía ser impedido su efecto a no ser por la pérdida de aquella ordenación mediante el pecado» [41].

De múltiples maneras designa Santo Tomás este poder del alma para conservar el cuerpo inmortal. Unas veces lo llama, en general, beneficio de Dios, gracia de la inocencia y también poder sobrenatural, porque excedía la virtud propia de la naturaleza [42]; otras, un poder inherente al alma o que residía en ella; un poder conservativo, preservativo y gobernador del cuerpo, el cual había sido dado por Dios al alma de Adán [43]. Y este poder gratuito dado por Dios al alma de los primeros padres era la causa segunda principal de su inmortalidad (ibíd., ad 5). La distinción de la inmortalidad del hombre, en el estado de inocencia, de la inmortalidad de los cuerpos resucitados, radicaba precisamente en que este poder era inherente al alma y no una forma del cuerpo de los primeros padres (1 q.97 a.3 ad 1).

Ahora bien, este poder o facultad no puede consistir en la gracia santificante, puesto que, según Santo Tomás, la inmortalidad no es efecto directo de ella [44], y aquel poder es causa principal de la inmortalidad en el sentir del mismo Santo Tomás. La gracia santificante es causa de la inmortalidad como raíz del estado de inocencia, en cuanto que mediante ella se realizaba la ordenación de la mente a Dios como fin sobrenatural, por cuya razón concedió Dios al hombre la inmortalidad. Pero la inmortalidad no es efecto suyo, sino de aquel don gratuito de Dios, para perfección y complemento de aquella ordenación. Por eso la gracia santificante en nosotros carece de ese efecto, el que tendría, sin embargo, si la inmortalidad fuera causada por ella, ya que «en los efectos directos de la justicia es más potente la gratuita que lo fué la original" [45]. Por lo tanto, cuando dice Santo Tomás [46] que la «inmortalidad procedía de la gracia santificante», hay que entenderlo *radicalmente,* o como causa *final,* según indicábamos antes.

Mucho menos puede afirmarse que la inmortalidad era efecto de la gracia actual, puesto que el poder que la causaba era *inherente* al alma y residía en ella [47]. Por lo mismo, cuando dice Santo To-

---

[41] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2.
[42] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.4; d.20 q.1 a.1 ad 2; S.TH., 1 q.97 a.1; 2-2 q.164 a.1; *De pot* q.5 a.2; *De verit.* q.24 a.9.
[43] 1 q.79 a.3 ad 1; q.97 a.1,2 ad 4; 1 q.102 a.2; 4 d.44 q.3 a.1 sol.2a; *Comp. Theol.* c.193; 1-2 q.85 a.5; *De malo* q.5 a.5; *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2 ad 2.
[44] *In Sent* 2 d.32 q.1 a.2 ad 2.
[45] *In Sent.* 2 d.32 a.2 ad 2.
[46] *De malo* q.5 a.5 ad 11.
[47] 1 q.79 a.3 ad 1; q.102 a.2.

más [48] que la inmortalidad era causada «por influjo divino», ese influjo ha de entenderse *efectivo*, por el don gratuitamente causado por él en el alma [49], y no por la gracia actual.

Tampoco se puede sostener que sea causa de ella la misma ordenación de la mente a Dios, a no ser en el sentido antes explicado de causa final por razones de congruencia, toda vez que, según Santo Tomás, la causa principal segunda eficiente de la inmortalidad era aquel don gratuito, virtud o poder inherente al alma, concedido por Dios a la naturaleza en Adán [50].

Réstanos indicar, finalmente, que aquella potencia o facultad residente en el alma no era substancialmente sobrenatural, como lo es la gracia o la visión beatífica, sino preternatural, es decir, superior a la facultad natural del hombre, pero, al mismo tiempo, «ajustada al mismo según su naturaleza», como dice el mismo Santo Tomás [51]. O lo que es igual, dentro de la línea de la naturaleza humana, aunque no de su poder y virtud. Por eso mismo era un don gratuito de Dios, distinto de la sujeción de la mente al fin sobrenatural.

De la posibilidad *ab extrinseco* de morir, estaba Adán bien defendido, en parte por su razón natural, mediante la cual podía evitar todo lo que pudiera causarle la muerte, y, sobre todo, por la providencia de Dios, de la cual constituía un objeto especialísimo, como el ser más perfecto del universo [52].

e) Impasibilidad (q.97 a.2)

El don de integridad removía del hombre todos los obstáculos de orden moral que le podían impedir la vida de la gracia. Por el de inmortalidad desaparecía el peligro de la muerte, con la separación consiguiente entre el alma y el cuerpo. Era conveniente, además, que el hombre estuviera también exento de toda perturbación orgánica y psicológica, ya proviniera ésta de dentro o de afuera, para que su unión con Dios, fin último de su vida, disfrutara de perfecta paz y armoniosa tranquilidad. Y tal le concedió Dios por el don de impasibilidad.

Ninguna alteración perturbadora del bienestar de su alma y de su cuerpo experimentaría el hombre en el estado de inocencia, producida aquélla ya por una causa interna o externa.

Para conocer bien el significado del don de impasibilidad, hay que tener en cuenta los sentidos diferentes de la palabra *pasión*, cuya negación implica. En un sentido amplio significa toda mutación de un sujeto, aun cuando sea conforme a su naturaleza, como el entender, querer, sentir, etc. En sentido propio expresa la mutación que lleva aneja consigo toda perturbación del sujeto, como el dolor, la enfermedad, una lesión orgánica, etc. En el primer sentido existían en el primer hombre todas las pasiones que miran al bien presente, como el gozo y el amor, o al bien futuro que se ha de poseer en su tiempo, como la esperanza quieta y tranquila, sin aflicción de ninguna clase; el deseo, etc., aunque de manera dis-

[48] *De malo* q.5 a.5 ad 14.
[49] Cf. *De malo*, ib. ad 16; *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2 ad 2.4.
[50] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2 ad 4.
[51] *De malo* q.5 a.5.
[52] *De verit.* q.24 a.9; 1 q.97 a.2 ad 4.

tinta que en nosotros. Porque estas pasiones en nosotros, con mucha frecuencia, se adelantan al juicio de la razón y lo impiden, mientras que en el estado de inocencia siempre seguían a la razón por la total sujeción del apetito sensitivo a la parte superior del espíritu en aquel estado (1 q.95 a.2).

Pero las pasiones que tienen por objeto el mal, como el temor, la tristeza, el dolor, o el bien del cual se carece, debiendo tenerlo, como el ansia, los deseos ardientes, etc., no existían en el estado de inocencia ni podían darse en él. La carencia de todas estas pasiones en nuestros primeros padres es lo que significa el don de impasibilidad. De donde el hombre, en el estado de inocencia, era impasible en cuanto a todas las pasiones que perturban la buena disposición natural, así del cuerpo como del alma (ib., ad 2).

La Sagrada Escritura indica suficientemente la existencia de este don en el estado de inocencia. Nada más crear Dios al hombre, lo colocó en el paraíso de las delicias, imponiéndole un precepto. *Y creó Yahvé Dios al hombre, y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase, y le dió este mandato: «De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás»* (Gen. 2,15-17). Pero el hombre quebrantó el precepto de Dios. Y entonces dijo Dios a Adán: *Por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado, ya que polvo eres y al polvo volverás* (Gen. 3,17-19). Antes del pecado, todo bienestar, felicidad completa, inmortalidad; después del pecado, trabajo, dolor, sufrimiento, penalidades de todo género hasta llegar a la muerte.

San Agustín hace una hermosa descripción de la felicidad de que nuestros primeros padres gozaban en el paraíso, de ningún modo ensombrecida por el dolor, la aflicción y el trabajo: «Vivía el hombre en el paraíso como quería mientras quería lo que Dios mandaba; vivía gozando de Dios, con cuyo bien era bueno; vivía en mengua o necesidad de cosa alguna, y así tenía en su potestad el poder vivir siempre. Abundaba la comida por que no tuviese hambre; la bebida, por que no tuviese sed. Tenía a mano el árbol de la vida por que no le menoscabase la senectud; ni había género de corrupción en su cuerpo ni por el cuerpo sentía alguna especie de molestia; no había enfermedad alguna; ni en lo interior ni en lo exterior tenía herida alguna; gozaba de salud perfecta en el cuerpo y de cumplida tranquilidad y paz en el alma; y así como en el paraíso no hacía frío ni calor, así para los que en él vivían no había objeto que, por deseado o temido, alterase su buena voluntad. No había cosa melancólica y triste, nada vanamente alegre... No existía cansancio que molestase al ocio, ni sueño que oprimiese contra la voluntad» [23]. Descripciones parecidas tienen también San Basilio y San Juan Crisóstomo.

La Iglesia, en su magisterio ordinario, siempre reconoció la existencia de este don del estado de inocencia. Y el concilio de Trento, aunque no haya sido su intención definir la transmisión de las penas del cuerpo por el pecado de Adán, supone esto como admitido por

---

[23] *Ciudad de Dios* l.14 c.26.

todos al definir la transmisión del pecado, en cuya definición dogmática hace referencia a la transmisión de aquéllas a todo el género humano juntamente con el pecado (D 789). Por eso la existencia del don de impasibilidad en el estado de inocencia, a pesar de que no es de fe, es, sin embargo, comúnmente admitida por los teólogos como cierta según la misma fe.

Santo Tomás la deduce de la perfecta sujeción que el cuerpo y las potencias inferiores del alma tenían respecto de su mente, inmediatamente sometida a Dios por la gracia. Pues, en virtud de aquella sujeción, su alma tenía un dominio perfecto sobre el cuerpo y las potencias exteriores, de tal manera que ninguna cosa podía sucederle, mientras permaneciera en aquel estado, que previniera a su razón ni le fuera contraria. Por eso dice Santo Tomás que, mientras permaneciera en aquel estado, «ningún mal le era presente, ni tampoco le amenazaba, ni estaba ausente de él ningún bien que entonces pudiera desear con buena voluntad» (1 q.95 a.2). Y, por eso mismo, la existencia de todo lo que perturbe el bien del hombre, tanto en cuanto al cuerpo como en cuanto al alma, como el dolor, la enfermedad, el amor desordenado de los bienes terrenos, la avaricia, la discordia, etc., estaría contra la misma rectitud esencial del estado de inocencia. Por esto en aquel estado no existía la división de bienes, lo que en el estado presente de la naturaleza caída sería fuente de discordias y de luchas de unos contra otros (1 q.98 a.1 ad 3).

La impasibilidad del estado de inocencia, es decir, la inmunidad de toda cosa nociva y perturbadora del hombre, así en el cuerpo como en el alma, era mucho más grande que la que da la gracia en el estado de la naturaleza caída. Porque ésta, de suyo, no se extiende a los males físicos y en el orden moral tampoco preserva de los movimientos indeliberados del apetito sensitivo, haciendo que todos sigan a la razón, ni le nagan nunca la menor resistencia [54]. Pero, en el estado de inocencia, el cuerpo y alma sensitiva estaban totalmente sometidas a la razón, de tal modo que no era posible en él ningún desorden, lo mismo de orden físico que moral, sin que por el mismo caso dejara de existir aquel estado.

Esto no quiere decir que el cuerpo de Adán fuera de una naturaleza distinta del nuestro, ni sintiera o tuviera necesidad de comer o dormir, ni pudiera soñar cuando dormía y otras cosas por el estilo. Santo Tomás rechaza todas esas cosas como verdaderas fantasías. Porque el cuerpo de Adán era un organismo de la misma naturaleza que el nuestro, el cual se regía por las mismas leyes físicas y realizaba las mismas operaciones. Pero tenía un estado esencialmente distinto del nuestro, y por eso en él todos esos movimientos de su cuerpo y de su alma eran consecuentes a su razón, que los dominaba perfectamente mediante una virtud divina que Dios le había comunicado para ello: por lo cual, todos se realizaban sin trabajo, sin dificultad y sin que nunca pudieran causar el menor trastorno, mientras que en nosotros sucede todo lo contrario. Por eso mismo, el estado actual de nuestra naturaleza es totalmente distinto del de inocencia [55].

También estaba el primer hombre inmune de la pasibilidad exterior, en parte por su razón, por la que podía evitar las cosas nocivas,

---

[54] *De verit.* q.24 a.9; q.26 a.8; 1 q.95 a.2 ad 3.
[55] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2 ad 2.3; a.3 sol.2.3.4.; 1 q.97 a.2.3

y en parte por la providencia especialísima que Dios tenía de él para que ningún mal le sucediera por la acción de agentes extrínsecos a su naturaleza [66].

B) De la ciencia de Adán (q.94)

Entre los dones particulares de Adán ocupa un lugar principal el de su ciencia, que era excelentísima, como un medio entre la nuestra y la de los bienaventurados del cielo.

Además de los dones comunes del estado de inocencia, tenía Adán otros particulares, como persona individual, en cuanto primer padre y maestro universal de todos los hombres, por lo cual constituía el objeto de una especialísima providencia de Dios. Entre estos dones individuales nos interesa aquí estudiar el de su ciencia perfectísima, ya por el desarrollo que esta cuestión adquirió entre los teólogos de otro tiempo, ya también por la oposición manifiesta que tiene con las modernas teorías de la evolución. Porque los dones comunes del estado de inocencia son todos, de un modo o de otro, sobrenaturales, afectando principalmente a su alma, y, por lo tanto, absolutamente compatibles con una perfección relativa del cuerpo y también con la evolución respecto del mismo. Pero la doctrina de la ciencia de Adán, aunque deja a salvo la evolución del cuerpo, se opone radicalmente a la del espíritu en cuanto a la ciencia, el arte y la cultura en general, y en definitiva también en cuanto a la perfección relativa del cuerpo y a su evolución, a no ser que pretendamos hacer de Adán un verdadero monstruo, gigante en el espíritu y raquítico y miserable en el cuerpo. Con lo cual no haríamos otra cosa que estrangular el problema de la evolución, mediatizándolo por completo.

Los dones individuales de Adán se distinguen de los comunes del estado de inocencia en que éstos eran dones de naturaleza, y, por lo tanto, transmisibles con ella a toda la humanidad, mientras que los primeros eran personales de Adán, a quien Dios se los había concedido por razón de las condiciones particularísimas de su persona, como primer padre, primer maestro y primer gobernador de la humanidad entera. Por eso dice Santo Tomás que se le debía a Adán algo especial por estos títulos, que a los demás no pertenecía [67].

Por la Sagrada Escritura no tenemos más testimonio de la ciencia de Adán que el haber dado nombre a todos los ganados, y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias del campo, siendo el nombre de todos ellos como Adán los llamó (Gen. 2,19-20). Lo cual supone en Adán su conocimiento.

De aquí tomaron pie los Santos Padres para afirmar la existencia en Adán de una ciencia de las cosas, cuya extensión y naturaleza no se propusieron ellos examinar, sino los teólogos del medievo. Entre los Santos Padres es San Agustín el que más exalta la ciencia de Adán, a la que llama «excelentísima», llegando a decir que los hombres más ingeniosos de este mundo, si se comparan con Adán, distan más de él en la rapidez de inteligencia que las tortugas de las águilas» [68].

Desde un principio, Santo Tomás pone en Adán una ciencia tan

---

[66] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.3 ad 5; 1 q.97 a.2 ad 4

[67] 1 q.95 a.3 ad 2; 2-2 q.164 a.1 ad 3; *Comp. Theol.* c.188.

[68] *Opus imperf. contra Iulianum:* ML 45,1432.

perfecta de las cosas, que a nosotros hoy, tan familiarizados con las ideas de evolución, no puede menos de chocarnos. En todas partes, en el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en las cuestiones disputadas *De veritate*, etc., aparece invariablemente el mismo pensamiento de Santo Tomás que en la *Suma Teológica* se condensa, adquiriendo más fuerza y vigor. «Por orden natural, lo perfecto precede a lo imperfecto, como el acto a la potencia, porque las cosas que están en potencia no pueden reducirse al acto, a no ser por algún ser en acto». «Y porque las cosas fueron producidas por Dios al principio, no sólo para que existieran, sino también para que fueran principio de otras, por eso mismo fueron producidas en estado perfecto, según el cual pudieran ejercitar la función altísima de causa. El hombre puede ser principio de otro hombre no sólo por generación, sino también por instrucción y gobierno. Y, por tanto, así como el primer hombre fué producido en estado perfecto en cuanto al cuerpo, para que pudiera engendrar, así también en cuanto al alma para que pudiese instruir y gobernar a los demás hombres. Pero ninguno puede instruir a otro si él primero no tiene la ciencia que le ha de comunicar. De donde se sigue que el primer hombre de tal manera fué constituido por Dios que poseyera toda la ciencia según la cual el hombre puede ser instruido. Y esta ciencia es la de todas las cosas que virtualmente se contienen en los primeros principios de la razón, o sea de todo lo que el hombre puede naturalmente conocer» (1 q.94 a.3). Tal era la ciencia de Adán.

Sin embargo, el primer hombre no veía la esencia divina ni sentía pena de esto, porque no le pertenecía conocer así a Dios en aquel estado, siendo, por otra parte, sus deseos totalmente rectos [59]. Tampoco conocía a los ángeles por su esencia (1 q.94 a.2), ni el conocimiento que tenía de Dios era adquirido por demostración de las criaturas (a.1), ni el de éstas recibido de ellas mismas, sino que toda su ciencia era infundida por Dios (a.3 ad 1). No podía engañarse ni tener error alguno, porque éste es un mal de la inteligencia, incompatible con la perfección del estado de inocencia, y toda falsedad en los juicios proviene de los sentidos, que en aquel estado se hallaban completamente sometidos a la razón [60]. Por consiguiente, Adán no podía crecer en el conocimiento natural de las cosas, sino tan sólo experimentar por medio de los sentidos aquello mismo que ya de antemano conocía (1 q.94 a.3 ad 3).

Además de este conocimiento natural, poseía el primer hombre otro sobrenatural para la ordenación de su vida respecto del fin al cual había sido ordenado por Dios, en el cual existía progreso y crecimiento por sucesivas manifestaciones del mismo Dios a Adán, según las necesidades del gobierno de la vida del hombre respecto de aquel fin (3c et ad 3).

Como se ve, no podía ser más perfecta ni más excelente la ciencia de Adán dentro del estado de hombre viador, en la que su conocimiento de Dios era medio entre el que nosotros tenemos de Dios en esta vida y el de los bienaventurados del cielo. Directamente por influjo e iluminación divina, como el de los santos en las supremas manifestaciones de la vida contemplativa, o mejor aún, como el de los ángeles en su creación [61].

---

[59] 1 q.94 a.1; *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.1 ad 4.
[60] 1 q.94 a.4; *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.2; *De verit.* q.18 a.2.
[61] 1 q.94 a.1; *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.1; *De verit.* q.18 a.2.

Toda la fuerza de la argumentación de Santo Tomás estriba en aquel principio: «Al principio hizo Dios las cosas no sólo para que existieran en sí mismas, sino también para que fueran principio de otras..., y, por tanto, las produjo en estado perfecto, según el cual pudieran ser causa de ellas». No se niega aquí la evolución de las cosas, pero se afirma en un sentido completamente diferente del evolucionismo moderno, lo cual señala la fundamental divergencia entre las dos concepciones del mundo, la esencialmente dinámica de los modernos, rayana en lo exclusivamente, y la estático-dinámica de los antiguos, entre los cuales se cuenta el mismo Santo Tomás. Ambas son posibles a Dios, siendo todavía más teocéntrica la primera. Pero ¿cuál es la verdadera? La ciencia lo dirá algún día, si es que puede decirlo. ¿No es tal vez esta cuestión aquella misma de la cual decía Santo Tomás que pendía de la voluntad divina, cuya determinación sólo podemos conocer por revelación [62], aunque nos parezca más probable la segunda y más conforme con la razón y la autoridad de los santos y de los teólogos? (ibíd., q.1 a.2).

Por eso mismo, la demostración de Santo Tomás respecto de la ciencia de Adán no tiene el valor demostrativo de los dones comunes del estado de inocencia, ni está ligada estrechamente con las enseñanzas de la revelación como en aquéllos, sino que es una opinión sólidamente fundada en los principios de la razón, por una parte, y las conveniencias del primer maestro de la humanidad en el estado de inocencia, y por otra, en una concepción histórica del mundo. De aquí que no constituya, por su parte, un obstáculo insuperable para armonizar la ciencia con la fe si algún día llegara a demostrarse la doctrina de la evolución. Unicamente sería preciso en este caso restringir bastante la ciencia de Adán, limitándola al conocimiento de los principios naturales y sobrenaturales necesarios para la dirección y gobierno de la vida del hombre y de la humanidad entera, dejando libre el camino para la evolución y el progreso del hombre en el conocimiento del mundo y de todas las cosas.

IV. Sobrenaturalidad y gratuidad de los dones del estado de inocencia

Es en este punto donde más han abundado los errores acerca del estado de inocencia. Por eso mismo es necesario precisar las nociones de natural y sobrenatural en sus diferentes sentidos, para poder distinguir bien después lo que es gratuito de lo debido a la naturaleza del hombre.

NOCIONES.—a) *Natural.* Se dice natural todo aquello que pertenece a una cosa según su naturaleza, ya como principio por el cual se constituye, ya como propiedad de la misma, ya también porque es exigido por ella para su propia perfección y consecución de su fin peculiar. Así, por ejemplo, respecto del hombre, el cuerpo, la espiritualidad del alma, su inmortalidad, el deseo de saber, etc. [63].

b) *Sobrenatural.* Por el contrario, sobrenatural es lo que está por encima de la capacidad activa y de las exigencias de la natura-

[62] *In Sent.* 2 d.29 q.2 a.1.
[63] *De malo* q.5 a.5.

leza. Lo cual puede tomarse o en un sentido absoluto o solamente relativo. En el primer caso es lo que llamamos sobrenatural en cuanto a la substancia, es decir, aquello que se sale de la órbita de toda virtud creada y creable e igualmente de las exigencias de todo ser creado y creable. Por ejemplo, la gracia santificante, que sólo es connatural al mismo Dios. En el segundo caso tenemos lo que se llama sobrenatural relativo, bien sea por razón del sujeto o del modo de producirse un efecto. Así, el dar vida a un ser por generación es un fenómeno natural, y de igual modo la curación de una enfermedad por la aplicación de los medios apropiados; pero dar vida a un muerto o la curación instantánea de una enfermedad, sobre todo si hay desgarro físico, con sólo imperio, sin aplicación de remedio físico alguno, son fenómenos de cuya sobrenaturalidad nadie puede dudar legítimamente.

c) *Preternatural.* Es como un medio entre el natural y el sobrenatural. Porque, por una parte, está fuera de la capacidad activa y de las exigencias de un ser particular, y por otra, es muy conveniente a su naturaleza, en cuanto que la subsana en sus propios defectos naturales. Así, la muerte es completamente natural al hombre, porque su naturaleza está de tal modo constituída que necesariamente conduce a ella. Luego la inmortalidad del cuerpo es una cosa que está sobre el poder y las exigencias de la naturaleza humana. Pero, si Dios graciosamente se la concede, al mismo tiempo que le haría un gran beneficio, remediándole un defecto natural de tanta trascendencia, por otra parte le sería esto muy conveniente, ya que dentro de sí mismo lleva el hombre un alma por naturaleza inmortal. Y lo que se dice de la inmortalidad hay que afirmarlo también de la integridad, de la impasibilidad y del perfecto dominio.

Por consiguiente, preternatural es *todo aquello que rebasa el poder y las exigencias naturales de un ser, al que, sin embargo, perfecciona en su propio orden, subsanándolo en sus defectos naturales.* Por eso dice Santo Tomás que la inmortalidad es conveniente al hombre según su propia naturaleza [64], aun cuando éste no pueda causarla por sus propias fuerzas naturales ni tampoco exigirla, sino tan sólo recibirla de Dios como un gran beneficio suyo. Esta *natural* conveniencia con el sujeto no existe en el sobrenatural absoluto y prescinde de ella el relativo.

ERRORES.—Pelagianos y protestantes convienen en considerar los dones del estado de inocencia como *esenciales* a la naturaleza humana. Bayo no los estima como pertenecientes a la esencia, sino como *complemento* de la naturaleza humana, por lo cual le eran *debidos*. Y así piensa también Jansenio. Otros enseñaron que le eran *debidos* no como complemento de la misma naturaleza humana, sino por razón de la justicia, bondad y sabiduría divinas. Los modernistas, al pretender reducir el orden sobrenatural de las exigencias de la naturaleza del hombre, implícitamente afirman también que la ordenación al fin sobrenatural del estado de inocencia era debida al hombre. Y otro tanto vienen a sostener los modernos existencialistas al afirmar que Dios no pudo crear al hombre a no ser ordenándolo a la visión beatífica.

---

[64] *De malo* q.5 a.5 c et ad 5.

La gracia santificante es un don sobrenatural en cuanto a la substancia. Los otros cuatro dones del estado de inocencia, verdaderamente preternaturales, y todos ellos indebidos a la naturaleza humana, o completamente gratuitos.

Tiene tres partes esta proposición, siendo la primera tan clara que apenas si necesita exposición, pues la gracia santificante es una participación de la naturaleza divina como es en sí misma, bajo la razón de la *deidad,* cuyos efectos en nosotros son la filiación adoptiva de Dios (Rom. 8,14-17), el consorcio con la naturaleza divina (2 Petr. 1,4) y el derecho a la vida eterna (1 Io. 3,1-2; Rom. 8,17), los cuales manifiestamente son sobrenaturales.

Niegan la sobrenaturalidad de la gracia Bayo, Quesnel, los jansenistas y el sínodo de Pistoya. San Pío V condenó la doctrina de Bayo (D 1021 1023 1024); Clemente XI, la de Quesnel (D 1835), y Pío VI, la del sínodo de Pistoya (D 1516). En el concilio Vaticano estaba preparado el siguiente canon para su definición: «Si alguien dijere que la santidad y justicia en que fué constituído el hombre antes del pecado no era sobrenatural, sea anatema» (CL 7,566).

En cuanto a la segunda, los Santos Padres llaman generalmente beneficio, o gracia de Dios, a los dones de que gozaba Adán en el estado de inocencia. Y así se pregunta San Agustín: «¿Qué diremos, pues? ¿Que Adán no tuvo gracia de Dios? Antes bien, la tuvo excelente, pero de diversa índole. El disfrutaba de los bienes recibidos de la bondad del Creador. No los había logrado con sus merecimientos, y en ellos no había mezcla de mal... No tuvo necesidad de la ayuda que los santos imploran, diciendo: *Siento otra ley en mis miembros que está en pugna con la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¡Desventurado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por Nuestro Señor Jesucristo...* Adán, en cambio, colocado en aquel lugar de delicias, gozaba de la paz consigo mismo, sin que ninguna contradicción interna le tentase ni atormentase [65]. Cosas semejantes dice también del don de inmortalidad.

La Iglesia condenó repetidas veces, a propósito de Bayo y de los teólogos pistorienses, la doctrina según la cual el estado de integridad de Adán y su inmortalidad eran cosa *natural,* secuela de su creación y no un beneficio de Dios [66].

La razón teológica explica con claridad la preternaturalidad de los cuatro dones del estado de inocencia, distintos de la gracia. Pues en cuanto a la sobrenaturalidad de ésta no puede caber la menor duda.

El hombre ni es sólo alma ni tampoco cuerpo solo, sino un compuesto de alma y de cuerpo. Y si por razón del alma le conviene la inmortalidad, por razón del cuerpo es intrínsecamente mortal y pasible. Por consiguiente, en virtud de los principios intrínsecos de su naturaleza, no sólo no exige la inmortalidad, sino que naturalmente va hacia la muerte de un modo necesario, por el inevitable y continuo desgaste de su organismo en el ejercicio de sus funciones vitales.

Por otra parte, la existencia en él de un alma sensitiva a la vez que racional, con apetitos e inclinaciones distintos, los cuales tienen

---

[65] *De la corrección y de la gracia* c.11 n.29.
[66] D 1026 1078 1079 1516 1517.

también objetos distintos, el bien sensible y el racional, crean en el fondo de ella una lucha de la que no le es posible al hombre substraerse hasta la muerte. A la razón incumbe imponer siempre la ley moral, pero no siempre lo consigue, y en aquella lucha, al lado de grandes victorias, existen también terribles defecciones. Y, desde luego, nunca puede el hombre impedir que los sentidos no reaccionen espontáneamente previniendo a su razón ni la impidan o retarden en sus movimientos. Aparte de esto, el cuerpo, de la misma manera que constantemente camina hacia la muerte, está también expuesto al dolor, la fatiga y toda suerte de enfermedades.

A un ser de esta manera constituído en su naturaleza, ¿cómo le pueden ser naturales la inmortalidad, la integridad e impasibilidad, si el solo hecho de enunciar esta pregunta encierra una flagrante contradicción con el ser y con toda la vida del hombre? Pero Dios, que tiene un poder absoluto sobre el cuerpo, pudo dar al alma del hombre una virtud por medio de la cual impidiera la muerte del cuerpo y tuviera a éste totalmente sometido a sí misma en todas las manifestaciones de las potencias inferiores, cuyo órgano es el mismo cuerpo. Lo cual, por otra parte, estaría muy en armonía con las propiedades de la parte superior de su espíritu. Pero esta virtud de ninguna manera sería natural, puesto que el alma racional, en las manifestaciones de la vida corporal y sensitiva, está supeditada a las leyes y exigencias del cuerpo. Por consiguiente, verdadera y propiamente preternatural [67].

Donde no se ve esto tan claramente es en el dominio perfecto. Porque el hombre, por naturaleza, es superior a todos los seres de la creación, los cuales se ordenan a él inmediatamente como a su rey y soberano. Pero esta primacía es sólo de excelencia y dignidad, no de dominio perfecto sobre todos ellos. Ni siquiera tiene el hombre dominio sobre su propio cuerpo, a pesar de tenerlo unido intrínsecamente a sí mismo. cuánto menos sobre los demás seres del mundo que le son extrínsecos.

Sin embargo, esta dificultad se disipa fácilmente desde el momento que se tiene en cuenta que, en el estado de inocencia, además de tener el hombre el cuerpo totalmente sometido a su alma, en virtud de la sujeción inmediata de su mente a Dios, participaba también del dominio divino sobre el mundo, en cuanto instrumento de Dios en la gobernación de todas las cosas. Y, por lo tanto, su primacía sobre ellas era no solamente de dignidad, sino también de verdadero dominio. Al menos así es como lo entiende Santo Tomás (1 q.96 a.1 c et ad 2). El don de perfecto dominio que en el estado de inocencia poseía el hombre no era, por tanto, una cosa natural, sino preternatural, en cuanto participación del dominio de Dios sobre el mundo, por otra parte muy congruente con la dignidad de su naturaleza y la inmediata sujeción de su mente al Creador, y, por consiguiente, una perfección verdaderamente preternatural en todo el sentido de la palabra. Por eso se lee en la vida de algunos santos, como gracia singular de Dios, que les fué concedido el dominio total sobre ciertos animales, a veces de un modo habitual, como en el caso del bienaventurado Martín de Porres.

---

[67] *De malo* q.5 a.5.

Respecto de la tercera parte, los protestantes, consecuentes consigo mismos, niegan también la *gratuidad* de todos los dones del estado de inocencia, a los que consideran esenciales a la naturaleza humana. Bayo, que sólo los concibe como complemento de la naturaleza humana, tampoco admite la gratuidad de la inmortalidad e integridad, llegando a decir que Dios no pudo crear al hombre sin la justicia original. De modo semejante, los jansenistas y los teólogos del sínodo de Pistoya rechazan también la gratuidad de aquellos dones.

San Pío V condenó la doctrina de Bayo [68], y Pío VI, la del sínodo de Pistoya.

No siendo naturales los dones del estado de inocencia ni estando exigidos por los principios constitutivos de la naturaleza humana, sino todo lo contrario, es manifiesto que no le eran debidos al hombre por razón de su naturaleza. Tampoco se puede decir que le fueron debidos por razón de los atributos divinos, porque las esencias de las cosas dependen formalmente de la sabiduría de Dios, en cuya realización influyen también la justicia y misericordia divina (1 q.114), y sería, por tanto, un verdadero contrasentido afirmar, por una parte, que aquellos dones no le eran debidos al hombre por su naturaleza, y, por otra, que le eran debidos en virtud de los atributos divinos. Además, lo que es debido a un ser por razón de los atributos de Dios le es absolutamente debido, lo cual obligaría a Dios a dar aquellos dones al hombre, no pudiendo constituirlo de otra manera a no ser con detrimento de sí mismo en su propio modo de obrar. Lo cual es a todas luces absurdo.

V. Esencia de la justicia original

En los últimos años se ha agitado bastante esta cuestión, y precisamente acerca de cuál fué en ella el sentir de Santo Tomás. A primera vista no parece que haya en esto tanta dificultad, sino que más bien ésta proviene de concordar el pensamiento de Santo Tomás con la idea que cada autor se ha formado acerca de la justicia original. Tal vez existe también, por parte de algunos, un prurito excesivo de sistematización o de hilemorfismo universal, que les ha hecho caer en extremos un tanto viciosos.

Para Santo Tomás, como para los teólogos que le precedieron, Hugo de San Víctor, Alejandro de Hales y su contemporáneo San Buenaventura, el estado de inocencia, o de justicia original, es esencialmente *un estado de rectitud* integral del hombre respecto de Dios. La diferencia, y por cierto fundamental, entre estos autores está en que para Santo Tomás es un estado de *rectitud sobrenatural*, y para los otros solamente *natural*. Es decir, todos conciben la justicia original esencialmente como un estado de rectitud del hombre con respecto a Dios, y se distinguen solamente en cuanto a la naturaleza de esa misma rectitud.

Si quisiéramos condensar el pensamiento de Santo Tomás respecto de esta cuestión, lo formularíamos de la siguiente manera:

---

[68] D 1026 1078 1055; D 1516-17.

El estado de inocencia, o de justicia original, esencialmente es un estado de perfecta ordenación o rectitud sobrenatural del hombre en orden a su fin último, en el que todos los dones que lo integran entran a constituirlo, siendo la sujeción de la mente a Dios su elemento primordial y más importante relativamente a las otras sujeciones del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la razón, y la gracia, raíz y causa de esa ordenación y de toda la sobrenaturalidad de la misma.

El estado dice una condición fija de vida. Así, el estado religioso expresa una condición de vida substancialmente determinada por los votos religiosos, estado más perfecto cuanto más estables sean éstos y más excelente el fin que en él se persigue y las normas de vida en las cuales aquéllos se concretan y realizan. El estado expresa una condición indivisible de vida, pero no está constituído por una cosa indivisible, sino que son muchas las que entran a darle existencia. Buen ejemplo lo tenemos en el mismo estado religioso, en cuya constitución entran los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, juntamente con las constituciones propias de cada instituto religioso, las cuales regulan y concretan su observancia.

El estado puede ser social-personal y de naturaleza, según que afecte a las personas o la misma naturaleza. El estado de inocencia era un estado de naturaleza y no personal. A las personas afectaba por razón de la naturaleza. En su constitución entran pluralidad de elementos: todos los dones propios de aquel estado de que antes hemos hablado, y que Santo Tomás sintetiza frecuentemente en la triple sujeción de la mente a Dios, del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la superior de la razón. Pero, por lo mismo que la sujeción de la mente a Dios era en cuanto fin sobrenatural, al cual había elevado Dios a la naturaleza humana al crearla, incluía necesariamente la gracia, sin la cual no podría existir aquélla. Y cómo esta sujeción era causa de las otras dos, por cuya razón fueron dadas por Dios a la naturaleza humana en el primer hombre juntamente con el dominio perfecto sobre todos los seres inferiores, de aquí que Santo Tomás califique y llame *sobrenatural* la rectitud del estado de inocencia y que éste esencialmente sea un estado de *rectitud sobrenatural* respecto de Dios, como fin del hombre.

Ahora bien, Santo Tomás tiene buen cuidado de advertir que todos esos elementos son *como esenciales* al estado de inocencia, porque todos ellos entran a constituir la rectitud propia que esencialmente lo caracteriza y distingue de todos los demás estados de la naturaleza [69]. Pero no todos lo son en el mismo grado ni de la misma manera. Diríamos que la sujeción de la mente a Dios expresa la rectitud sobrenatural del estado de inocencia como de una manera formal, y las otras sujeciones como de un modo integral-material porque la ordenación sobrenatural del hombre a Dios, como fin, sólo se contiene y realiza formalmente en la sujeción de la mente, a la cual se ordenan las otras sujeciones del estado de inocencia.

Por consiguiente, la gracia entra en el estado de inocencia como raíz y causa de la sujeción inmediata de la mente a Dios y de toda la sobrenaturalidad del estado de justicia original. Por eso Santo

[69] *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.5.

Tomás no puede concebir el estado de inocencia, como ordenación del hombre al fin sobrenatural, sin la gracia [70].

Santo Tomás conviene, pues, con Hugo de San Víctor en que el estado de inocencia es esencialmente un estado de rectitud del hombre respecto de Dios, como resultante de los dones con que Dios adornó y enriqueció la naturaleza del primer hombre cuando lo formó. Pero, al mismo tiempo, difiere también substancialmente de él en que esa rectitud era formalmente sobrenatural y no natural, como decían los teólogos que le precedieron y algunos contemporáneos.

Es más, Santo Tomás considera como una verdadera desintegración del estado de inocencia y una cosa completamente arbitraria la hipótesis de que el hombre fuera creado sólo con los dones preternaturales, sin la gracia, hasta que después de algún tiempo le concediera Dios ésta en virtud de sus méritos [71].

De donde se sigue que la opinión propugnada por algunos modernos (Martin, Kors, Bitremieux, etc.) de que la rectitud del estado de inocencia fué una perfección de la naturaleza humana en la misma línea de la naturaleza, aunque en sí misma preternatural, pero no sobrenatural, y adecuadamente distinta de la gracia, es completamente opuesta al pensamiento y a la misma doctrina de Santo Tomás. Es más, hasta está expresamente desechada por el Angélico Doctor «como doctrina de poca autoridad» (l. c.).

Tampoco puede autorizarse con la autoridad de Santo Tomás la opinión de otros autores que sostienen que la gracia es como la *forma* del estado de inocencia o justicia original, y los dones preternaturales, como materia del mismo. Desde luego, esta manera de pensar está conforme con el pensamiento de Santo Tomás en cuanto introduce la gracia entre los elementos que entran en la constitución del estado de inocencia. Pero falsea la relación que aquéllos tienen entre sí. Nunca dijo Santo Tomás que la gracia es como la forma del estado de inocencia.

Solamente una vez, respondiendo a una dificultad respecto de los efectos del bautismo, según la cual éste no quita el pecado original por lo mismo que no devuelve la justicia primitiva, toda vez que la privación, en la cual consiste el pecado original, no se quita a no ser por el hábito opuesto, que es la justicia original, responde Santo Tomás estableciendo una analogía entre el pecado original y el estado de inocencia o justicia original, en la que se habla de la existencia en ésta de una *quasi forma* y de una *quasi materia*. Pero, además de que toda analogía tiene un sentido difícil de determinar, que muy fácilmente se falsea si no se toma en el que intenta darle el autor, es el caso que Santo Tomás tampoco dice aquí que la gracia sea *cuasi forma* de la justicia original, sino la *rectitud de la mente a Dios*, respecto de la cual la de las potencias inferiores es como materia. Y como aquella rectitud de la mente a Dios se restablece en el bautismo por medio de la gracia que en él se nos comunica, a la cual se opone la deformidad del pecado, síguese que, aunque el bautismo no quite la concupiscencia, borra, sin embargo, el pecado original [72], sin que, por otra parte, nos devuelva la justicia original. Y por eso en la contestación afirma Santo Tomás categóricamente

---

[70] *In Sent.* 2 d.29 q.1 a.2; 1 q.95 a.1; q.100 a.1 ad 2; *De malo* q.4 a.2 ad 1 *in contrarium*; q.5 a.1 ad 13.

[71] *In Sent.* 2 d.29 q.1 a.2.

[72] *In Sent.* 2 d.32 q.1 a.1 ad 1.

que el bautismo no nos reintegra en lo *quasi material* de la justicia original, que antes había dicho era la inmunidad de la concupiscencia; pero al mismo tiempo tiene buen cuidado de no decir que nos devuelve lo *formal* de ella, aunque nos restituya la rectificación de la voluntad respecto de Dios. Son sus palabras: «Así, pues, aunque el bautismo no restituya la justicia original en cuanto a aquellas cosas que eran en ella lo material, se restituye, sin embargo, en él la rectificación de la voluntad, cuya privación importa el pecado. Por lo tanto, el bautismo quita el pecado, dejando las penas del mismo» (l. c.). Porque la justicia original no consistía solamente en la rectitud sobrenatural de la voluntad, sino de todo el ser del hombre.

¿Qué prueba esto sino que, aunque llama Santo Tomás a la rectitud de la voluntad *quasi forma* de la justicia original, no lo dice, sin embargo, en el sentido propio de forma, sino en un sentido analógico para designar su principalidad en la justicia original sobre la sujeción del cuerpo con relación al alma, y la de las potencias inferiores respecto de la razón? Por eso precisamente dice *quasi forma*, y no forma de un modo absoluto.

Pues el mismo Santo Tomás, que no se contradice nunca, ya había dicho en otra parte que todos los dones del estado de inocencia eran *como esenciales* del mismo [13], en cuanto que todos ellos contribuían, cada uno a su modo, a producir la *rectitud de la naturaleza* propia de aquel estado, el cual esencialmente es un estado de rectitud distinta de todos los demás estados de la misma. Lo cual es señal manifiesta de que en aquella contestación habla de forma en el sentido de principal o primordial, pero no en el de propia e integral de forma. Y esto mismo es una prueba más de que Santo Tomás concibe el estado de inocencia como un estado de *rectitud integral* de la naturaleza, a la que diversamente contribuyen todos los dones del mismo. Y en toda hipótesis nunca afirma Santo Tomás que la gracia sea *quasi forma* de la justicia original, sino la *rectitud* de la mente, que es un efecto distinto de aquélla. No hay que confundir los términos.

Por otra parte, Santo Tomás niega que la gracia santificante sea por sí misma causa de la inmortalidad [14], la cual explica siempre por medio de una virtud gratuita, distinta de la gracia concedida por Dios al alma. Y lo que se dice de la inmortalidad hay que extenderlo también a los demás dones preternaturales del estado de inocencia. Ahora bien, esto sería totalmente ininteligible y absurdo en la hipótesis de la gracia *forma* de la justicia original, puesto que de la causa formal dimanan esencialmente todas las propiedades y toda la perfección de un ser. Por consiguiente, cuando Santo Tomás dice que la sujeción de la mente a Dios es causa de las otras sujeciones del estado de inocencia, hay que entender esto en un sentido distinto de la causa formal.

Todavía encontramos otro argumento de analogía en el caso particular de la inmortalidad, que, extendido a todo el estado de inocencia, puede ayudarnos mucho a penetrar en la mente de Santo Tomás. Está tomado de la cuestión disputada *De malo* (q.5 a.5). En este lugar ciertamente habla Santo Tomás de la causa formal y eficiente de este don tan importante del estado de inocencia. Y no dice

[13] *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.5.
[14] *In Sent.* 2 d.32 q.1 a.2 ad 2.

que la causa formal de ella sea la gracia, ni la eficiente la sujeción de la mente a Dios, sino que el *alma, con la virtud gratuita recibida*, es su causa formal, y el mismo Dios, que la infundió en el alma, la conserva y coopera con ella, su causa eficiente. *Solamente Dios es causa efectiva de la inmortalidad del hombre, y el alma, con el don divinamente infundido en ella por Dios, la causa formal de la misma* [15]. Sin duda ninguna que Santo Tomás habla aquí de la causa formal y eficiente de la inmortalidad en sentido propio, y una y otra explica, y concretamente determina, sin acordarse de la gracia santificante.

Recordemos ahora que para Santo Tomás, como para los teólogos anteriores y contemporáneos suyos, el estado de inocencia es esencialmente un estado de ordenación a Dios, causada por todos los dones del mismo. Para Santo Tomás, de ordenación sobrenatural; para los otros, de ordenación preternatural. Por lo mismo, para Santo Tomás incluye, además de los dones preternaturales, la gracia santificante, sin la que la ordenación sobrenatural al fin último ni concebirse puede siquiera. Y lo que se dice del don de inmortalidad en particular, habrá que afirmarlo también de cada uno de los otros dones en cuanto a la parte que en aquella sobrenatural ordenación a Dios, como fin último, les pertenece, y, en general, de todo el estado de inocencia o de justicia original, que esencialmente consiste en esa soberana y sobrenatural ordenación de todo el hombre a Dios. Por consiguiente, y siguiendo la misma línea del pensamiento de Santo Tomás, hay que decir que el estado de inocencia o de justicia original formalmente consiste en una recta e integral ordenación de todo hombre a Dios como fin sobrenatural, cuya causa formal es el alma del hombre por medio de los dones gratuitos, infundidos en ella por el mismo Dios, y cuya causa eficiente es Dios, que le comunicó aquellos dones y los conserva. Nos parece que dentro del pensamiento de Santo Tomás no cabe hablar de otra manera.

¿Qué parte le corresponde entonces a la gracia santificante en el estado de inocencia y qué relación guarda con los otros dones del mismo? En el estado de inocencia hay que distinguir dos cosas muy distintas entre sí: la rectitud de todo el hombre y su ordenación sobrenatural a Dios. Esta se encuentra en la sujeción inmediata de la mente a Dios, la cual se confunde con la misma rectitud de la mente respecto del fin sobrenatural, que es la primordial y más importante sujeción del estado de inocencia. Esta primera sujeción no es la misma gracia, sino efecto de la gracia, sin la cual no puede concebirse. La rectitud o sujeción del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la superior de la razón no son efecto de la gracia, sino de los dones preternaturales infundidos por Dios en el alma. Pero la *sobrenaturalidad* de toda la rectitud del hombre a Dios en el estado de inocencia es también efecto de la gracia. Y como las dos sujeciones inferiores, y, por tanto, toda la rectitud integral del hombre, fué concedida por Dios a éste por razón de su ordenación al fin sobrenatural, que se realiza en la sujeción superior de la mente, de aquí que la gracia sea no forma, sino *raíz* de donde brota y se nutre de savia sobrenatural todo el frondoso árbol del estado de inocencia. La gracia es, pues, elemento intrínseco de la justicia origi-

[15] *De malo* q.5 a.5 ad 16.

nal, y por eso Santo Tomás no concibe ésta sin la gracia [16]. Pero no como forma, sino como *raíz* de la misma. El concepto y hasta la expresión son del mismo Santo Tomás (1 q.100 a.1 ad 2), y no se explica fácilmente cómo los autores que tratan de investigar el pensamiento del Angélico Doctor en este punto se obstinan en defender respecto de la gracia el concepto de forma que no encaja en el pensamiento ni en la letra del Doctor Común.

Tal vez ha influído mucho aquí el afán desmesurado de sistematizar y de encontrar la materia y la forma en todas partes, lo que puede llevar a resultados funestos si no se sabe contener e interpretar por las mismas leyes de la analogía. Porque la sobrenaturalidad de la ordenación de toda la rectitud del estado de inocencia es ciertamente efecto de la gracia, pero no toda la rectitud del mismo, ni aquella ordenación sobrenatural, por sí sola, puede ser considerada como la misma gracia, sino tan sólo como un efecto de ella, ni tampoco como causa formal de la justicia original, porque en ese caso también nosotros nos hallaríamos en el estado de justicia original. Pero, considerada esa ordenación sobrenatural comparativamente con la sujeción o rectitud del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la razón y a la subordinación de todas las cosas exteriores al hombre, guarda con todo esto, sin duda, la relación de forma a la materia, puesto que lo determina y eleva todo a un orden superior. Y en este sentido habla Santo Tomás en la famosa respuesta a la dificultad que se había propuesto en el *II Sent.* (d.32 q.1 a.1). Lo cual no quiere decir que la gracia sea causa formal de la justicia original ni que se confunda con esa ordenación, que es efecto de ella; ni que sea causa de la rectitud que en el estado de inocencia tienen el cuerpo respecto del alma y las potencias inferiores respecto de la razón; ni que aquella ordenación sobrenatural constituya por sí sola el estado de inocencia ni sea forma del mismo. En cambio, la *raíz* expresa de una manera perfecta todas las funciones que la gracia tiene en el estado de inocencia, ya en cuanto a la primera sujeción de la mente a Dios inmediatamente, como fin sobrenatural; ya en cuanto a la sobrenaturalidad de la ordenación de toda la rectitud del estado de inocencia, sin perjuicio ni menoscabo de ninguna de las cosas que lo constituyen e integran.

De aquí se deduce también claramente la distinción que hay entre la gracia y la justicia original o el estado de inocencia, la cual es real, pero no adecuada, sino inadecuada, de modo semejante a como las raíces se distinguen del árbol al cual nutren y suministran la savia que corre por él. Tan opuesta es al verdadero pensamiento de Santo Tomás sobre el estado de inocencia la distinción real adecuada de la gracia respecto del mismo, como su identificación formal con él. Son dos extremos de igual modo vitandos. La verdad está en el medio. Por eso mismo, tampoco tiene lugar en la justicia original una distinción adecuada de la gracia como don personal y como don de naturaleza, a no ser en un orden conceptual y meramente posible, distinto del actual [17].

En este sentido, el estado de inocencia, o de justicia original, incluyendo la gracia como parte suya muy principal, era un don de

---

[16] *De malo* q.4 a.3.
[17] *In Sent.* 2 d.29 q.1 a.2; *Quodl.* 1 a 8.

naturaleza y no un don meramente personal [78]. Porque la gracia no sólo era en el primer hombre un don personal, sino también y principalmente un don de la naturaleza humana, como un accidente de la misma. Por eso, «el pecado del primer hombre no sólo le privó de un bien personal, es decir, de la gracia y del orden debido de su alma, sino también de un bien perteneciente a toda la naturaleza» (*Cont. Gent.*, 4,52).

CUESTION 94

(In quatuor articulos divisa)

De statu et conditione primi hominis quantum ad intellectum

Del estado y condición del primer hombre en cuanto al entendimiento

A continuación consideraremos el estado y condición del primer hombre, empezando por el alma y después por el cuerpo.

Sobre el primer aspecto estudiaremos dos cosas: la condición del hombre en cuanto a su entendimiento, y luego en cuanto a su voluntad.

Acerca de lo primero se preguntan, a su vez, cuatro cosas:

Primera: si el primer hombre vió a Dios en su esencia.

Segunda: si podía ver las substancias separadas o ángeles.

Tercera: si poseyó la ciencia de todas las cosas.

Cuarta: si podía equivocarse o engañarse.

Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis (cf. q.90 introd.). Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus (q.97).

Circa primum considerandа sunt duo: primo, do conditione hominis quantum ad intellectum; secundo, de conditione hominis quantum ad voluntatem (q.95).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum primus homo viderit Deum per essentiam.

Secundo: utrum videre potuerit substantias separatas, idest angelos.

Tertio: utrum habuerit omnium scientiam.

Quarto: utrum potuerit errare vel decipi.

---

[78] *I* q.100 a.1c et ad 2; 1-2 q.81 a.2; *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3; *Cont. Gent.* 4,52; *Comp. Theol.* c.187; *De malo* q.4 a.1.4 ad 1.

ARTICULO 1°

Utrum primus homo per essentiam Deum viderit [a]

Si el primer hombre vió a Dios en su esencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit.

1. Beatitudo enim hominis in visione divinae essentiae consistit. Sed primus homo, «in Paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam», ut Damascenus dicit in II libro [1]. Et Augustinus dicit, in XIV «De civit. Dei» [2]: «Si homines habebant affectus suos quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, idest Paradiso?» Ergo primus homo in Paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XIV «De civ. Dei» (ibid.), quod «primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur». Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinae essentiae visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Praeterea, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine aenigmate. Sed homo in statu innocentiae «vidit Deum sine medio»; ut Magister dicit in I distinctione IV libri «Sent.». Vidit etiam sine aenigmate: quia aenigma obscuritatem importat, ut Augustinus dicit, XV «De Trin.» [3]; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 15,46, quod «non prius quod spirituale est, sed quod animale». Sed maximo spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo, in

Dificultades. Parece que el primer hombre vió a Dios en su esencia.

1. La bienaventuranza del hombre consiste en la visión de la esencia divina. Mas el primer hombre, "cuando vivía en el paraíso, poseyó una vida bienaventurada y abundante en todo", en expresión del Damasceno. Y, como dice San Agustín, "si los hombres tenían sus afectos como ahora nosotros, ¿cómo eran felices en aquel lugar de inenarrable felicidad cual era el paraíso?" De donde parece que el primer hombre en el paraíso vió a Dios en su esencia.

2. Según San Agustín, "al primer hombre no le faltaba nada de lo que su voluntad recta podía alcanzar". Pero su voluntad recta ninguna cosa podía alcanzar mejor que la visión de Dios en su esencia. Por consiguiente, el primer hombre veía a Dios en su esencia.

3. La visión de Dios en su esencia consiste en verle sin medio y sin enigma. Ahora bien, el hombre, en estado de inocencia, "vió a Dios sin medio", como dice el Maestro de las Sentencias: Lo vió también sin enigma, ya que, según San Agustín, el enigma lleva consigo obscuridad, y ésta vino después del pecado. Por lo tanto, el primer hombre vió a Dios en su esencia.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal". Y siendo espiritual en sumo grado la visión de Dios en su esencia, síguese que el primer

---

[a] *Sent.* 2 d.23 q.2 a.1; *De verit.* q.18 a.1.2

[1] *De fide orth.* l.2 c.11: MG 94,912.

[2] C.10: ML 41,417.

[3] C.9: ML 42,1069

hombre, en su estado primitivo de vida animal, no vió a Dios en su esencia.

Respuesta. El primer hombre no vió a Dios en su esencia según el estado común de aquella vida, a no ser que digamos que lo vió en rapto, cuando, según leemos en el Génesis, "hizo Yavé caer sobre Adán un profundo sopor". La razón de esto es que, siendo la esencia divina la bienaventuranza misma, el entendimiento que ve la esencia divina está, respecto de Dios, en la misma relación que cualquier hombre respecto de la bienaventuranza. Pero es evidente que ningún hombre puede apartarse voluntariamente de la bienaventuranza, ya que, de un modo natural y necesario, el hombre busca la bienaventuranza y huye de la miseria. Por ello, nadie que haya visto a Dios en su esencia puede apartarse de El voluntariamente por el pecado. Y así, cuantos han visto la esencia divina se afirman de tal manera en el amor de Dios, que no pueden ya pecar nunca. — Por consiguiente, habiendo pecado Adán, es claro que no vió la esencia divina.

Sin embargo, conocía a Dios de un modo más excelente que nosotros, llegando a ser su conocimiento un término medio entre el conocimiento de esta vida y el del cielo, por el que se ve la esencia de Dios. Para comprender esto debemos tener en cuenta que la visión de Dios en su esencia se distingue de la visión de Dios por medio de las criaturas. Pero cuanto más elevada y semejante a Dios es una criatura, tanto más claramente se ve por medio de ella a Dios, así como al hombre se ve más perfectamente en un espejo en que su imagen está más clara. Por lo mismo, se ve a Dios más perfectamente por medio de los efectos inteligibles que por medio de los sensibles y corpóreos. Mas en esta vida el hombre no puede considerar plena y lúcidamente los efectos inteligibles, porque le distraen los sensibles

primo statu animalis vitae, Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum quod primus homo Deum per essentiam non vidit, secundum communem statum illius vitae; nisi forte dicatur quod viderit eum in raptu, quando «Deus immisit soporem in Adam», ut dicitur Gen. 2,21. Et huius ratio est quia, cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti: naturaliter enim, et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc, omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt. — Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat.

Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos cognoscamus: et sic quodammodo eius cognitio media erat inter cognitionem praesentis status, et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur: sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago eius resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu praesenti, per hoc quod distrahitur a sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur

Eccle. 7,30: «Deus fecit hominem rectum». Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita. Unde dicit Augustinus, in XI «Super Gen. ad litt.» [4], quod «fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum; etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantam capiunt angeli». Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

al ocuparse de ellos. No obstante, como leemos en el Eclesiástico, "Dios hizo al hombre recto". Rectitud que consistía en la sumisión de las fuerzas inferiores a las superiores, sin dificultad ni obstáculo. De ahí que el primer hombre no encontraba en las cosas externas obstáculo para la clara y firme contemplación de los efectos inteligibles, que percibía por irradiación de la Verdad primera, sea por conocimiento natural o gratuito. Por eso dice San Agustín: "Quizá en un principio Dios hablaba con los primeros hombres del mismo modo que habla con los ángeles, ilustrando sus inteligencias con la verdad inmutable, aunque sin concederles tanta participación de la esencia divina como son capaces de recibir los ángeles". Así, pues, conocían más claramente que nosotros a Dios por medio de estos efectos inteligibles.

Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso beatus fuit, non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quae in divinae essentiae visione consistit: habebat tamen «beatam vitam secundum quendam modum», ut Augustinus dicit XI «Super Gen. ad litt.» [5], inquantum habebat integritatem et perfectionem quandam naturalem.

Soluciones. 1. El primer hombre fué feliz en el paraíso, pero no con la felicidad perfecta a la cual había de ser elevado, y que consiste en la visión de la esencia divina; mas poseía, según palabras de San Agustín, "una vida en cierto modo bienaventurada", porque poseía cierta integridad y perfección natural.

Ad secundum dicendum quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod et promittebatur pro praemio.

2. La voluntad recta es la voluntad ordenada. Luego la voluntad del primer hombre no hubiera sido recta si en el estado de mérito hubiera querido poseer lo que se le prometía como premio.

Ad tertium dicendum quod duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo. Aliud medium est, per cuius notitiam in aliquid ignotum devenimus; sicut est medium demonstrationis. Et sine tali medio Deus videbatur: non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demons-

3. Se distingue un doble medio. Uno, en el que se ve a la vez el medio y lo que por él se ve, como sucede cuando el hombre se ve en el espejo y a la vez ve el espejo mismo. Otro medio, aquel por cuyo conocimiento llegamos a algo desconocido, como es el medio de la demostración. Sin este medio veía el primer hombre a Dios, no sin el primero, ya que no era conveniente que el hombre llegara al conocimiento de

[4] C.33 : ML 34,447.
[5] C. 18 : ML 34,438.

Dios por una demostración tomada de algún efecto, como precisamos nosotros, sino que juntamente con los efectos, sobre todo intelectuales, conocía a su modo a Dios en ellos.

Debe asimismo tenerse también en cuenta que la obscuridad que implica la palabra "enigma" puede tomarse en un doble sentido. Primeramente, en cuanto que toda criatura es algo obscuro comparada con la inmensidad de la claridad divina. Y así, Adán veía a Dios en enigma porque lo veía por medio de efectos creados. Puede entenderse también la obscuridad en cuanto que procede del pecado, y así las preocupaciones sensibles impiden al hombre ocuparse de las cosas inteligibles. Tomado en este sentido, Adán no vió a Dios en enigma.

trationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat.

Similiter etiam est considerandum quod obscuritas quae importatur in nomine aenigmatis, dupliciter potest accipi. Uno modo, secundum quod quaelibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinae claritatis: et sic Adam videbat Deum in aenigmate, quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo potest accipi obscuritas quae consecuta est peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem: et secundum hoc, non vidit Deum in aenigmate.

ARTICULO 2

Utrum Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit [a]

Si Adán en estado de inocencia vió a los ángeles en su esencia

Dificultades. Parece que Adán en el estado de inocencia vió a los ángeles en su esencia.

1. Dice San Gregorio: "En el paraíso, el hombre estaba acostumbrado a gozar de la palabra de Dios y a estar entre los espíritus de los angeles bienaventurados por la limpieza de su corazón y la excelencia de la visión".

2. El alma, en el estado presente, no puede conocer las substancias separadas, porque está unida al cuerpo corruptible, el cual, como leemos en el libro de la Sabiduría, "agrava al alma". De ahí que el alma separada puede conocer las substancias separadas, como ya dijimos. Pero el alma del primer hombre no era agravada por el cuerpo, que era incor-

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit.

1. Dicit enim Gregorius, in IV «Dialog.» [b]**: «In Paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse».**

2. Praeterea, anima in statu praesenti impeditur a cognitione substantiarum separatarum, ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod «aggravat animam», ut dicitur Sap. 9,15. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra (q.89 a.2) dictum est. Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore: cum non esset corrup-

[a] *De verit.* q.18 a.5.

[b] C.1: ML 77,317.

tibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Praeterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in libro «De causis» [7]. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat substantias separatas.

Sed contra, anima Adae fuit eiusdem naturae cum animabus nostris. Sed animae nostrae non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

Respondeo dicendum quod status animae hominis distingui potest dupliciter. Uno modo, secundum diversum modum naturalis esse: et hoc modo distingultur status animae separatae, a statu animae coniunctae corpori. Alio modo distingultur status animae secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam: et sic status innocentiae distingultur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc: unde dicitur primus homo factus fuisse «in animam viventem» (Gen. 2,7), idest corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed huius vitae integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animae subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra (a.1) dictum est. Manifestum est autem ex praemissis [8] quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit animae nostrae talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animae primi hominis competebat.

Secundum autem hunc modum intelligendi, motus quidam invenitur in anima, ut Dionysius dicit 4 cap. «De div. nom.» [9], scorruptible. Por consiguiente, podía ver las substancias separadas.

3. Una substancia separada conoce a otra al conocerse a sí misma, como leemos en el libro "De las causas". Luego, como el alma del primer hombre se conocía a sí misma, conocía también las substancias separadas.

Por otra parte, el alma de Adán era de la misma naturaleza que la nuestra, la cual no puede conocer en el estado actual las substancias separadas. Luego tampoco las conoció Adán.

Respuesta. El estado del alma humana puede distinguirse de dos maneras. En primer lugar, por el modo diverso de su ser natural, y así se distingue el estado del alma separada del estado del alma unida al cuerpo. En segundo lugar se distinguen el estado de alma íntegra y corrompida, aunque ambas poseen la misma naturaleza esencial; así, el estado de inocencia se distingue del estado del hombre después del pecado. En efecto, el alma humana en el estado de inocencia era apta para perfeccionar y gobernar al cuerpo, como ahora; por eso el Génesis dice que el primer hombre fué "ser animado"; es decir, su alma daba vida animal al cuerpo. Pero poseía la integridad de esta vida en cuanto que el cuerpo estaba totalmente sometido al alma y no la estorbaba en nada, como queda dicho. Es cierto, además, por lo dicho, que, por el hecho de ser alma apta para gobernar y perfeccionar al cuerpo en su vida animal, le corresponde conocer recurriendo a las imágenes de la fantasía. Por lo tanto, también el alma del primer hombre conocía así.

Conforme a este modo de conocer, se da en el alma, como dice Dionisio, un movimiento en tres grados. El primero hace que ésta "vuelva de las cosas externas sobre sí misma";

[7] § 12: S.TH., lect.13.
[8] Q.84 a.7; q.85 a.1; q.89 a.1.
[9] ML 3,705: S.TH., lect.7.

el segundo, que ascienda "para unirse a las virtudes superiores unidas", es decir, a los ángeles, y el tercero, que "sea conducida al bien supremo, es decir, a Dios".—Siguiendo, pues, el primer proceso, de las cosas hacia sí misma, se perfecciona el conocimiento del alma, puesto que la operación intelectual del alma se ordena naturalmente a las cosas externas, como dijimos antes, y por el conocimiento de éstas puede conocerse perfectamente nuestra operación intelectual, como el acto por medio del objeto. Y a su vez, por la operación intelectual puede conocerse perfectamente el entendimiento humano, como la potencia por sus propiedades.—Pero en el segundo proceso no hay conocimiento perfecto, porque, como el ángel no conoce por medio de imágenes sensibles, sino de un modo muy superior, según vimos, dicho modo de conocerse el alma a sí misma no lleva suficientemente al conocimiento de los ángeles.—El tercer proceso está aún mucho más lejos de llegar al conocimiento perfecto, puesto que ni aun los ángeles, al conocerse a sí mismos, pueden llegar al conocimiento de la substancia divina, que está a infinita distancia de ellos.

Así, pues, el alma del primer hombre no podía ver a los ángeles en su esencia. No obstante, los conocía de un modo más perfecto que nosotros, ya que su conocimiento era más cierto y seguro que el nuestro respecto de los objetos inteligibles internos. Y por esta superioridad sobre nosotros es por lo que dice San Gregorio que "estaba entre los espíritus de los ángeles".

Soluciones. 1. Con lo dicho queda ya resuelta la dificultad.

2. El que el alma del primer hombre no conociera las substancias separadas no provenía de la agravación del cuerpo, sino de que su objeto connatural era más imperfecto

cundum tres gradus. Quorum primus est, secundum quod «a rebus exterioribus congregatur anima ad seipsam»; secundum autem est, prout anima ascendit ad hoc quod «uniatur virtutibus superioribus unitis», scilicet angelis; tertius autem gradus est, secundum quod ulterius «manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum».—Secundum igitur primum processum animae, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animae cognitio. Quia scilicet intellectualis operatio animae naturalem ordinem habet ad ea quae sunt extra, ut supra (q.87 a.3) dictum est: et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per obiectum. Et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium.—Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio. Quia, cum angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra (q.55 a.2) dictum est; praedictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in angeli cognitionem. Multo autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur: quia etiam ipsi angeli, per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinae substantiae, propter eius excessum.

Sic igitur anima primi hominis non poterat videre angelos per essentiam. Sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habeamus: quia eius cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra. Et propter tantam eminentiam dicit Gregorius (l.c. nt.6) quod «intererat angelorum spiritibus».

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis; sed ex

hoc quod obiectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad tertium dicendum quod anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra (in c) dictum est: quia etiam unaquaeque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

que las substancias separadas. Nosotros, en cambio, nos encontramos con ambos obstáculos.

3. El alma del primer hombre no podía, mediante el conocimiento de sí misma, llegar al conocimiento de las substancias separadas, como queda dicho, porque cada substancia separada conoce a las demás al modo propio de ella.

ARTICULO 3

Utrum primus homo habuerit scientiam omnium [a]

Si el primer hombre poseyó la ciencia de todo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium.

1. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas: huiusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in I «Metaphys.» [10]; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales: quia erat eiusdem naturae nobiscum; anima autem nostra est «sicut tabula in qua nihil est scriptum», ut dicitur in III «De anima» [11]. Si autem per species infusas, ergo scientia eius quam habebat de rebus, non erat eiusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.

2. Praeterea, in omnibus individuis eiusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam, statim formatus, habuit omnium scientiam.

Dificultades. Parece que el primer hombre no poseyó la ciencia de todo.

1. Esta ciencia tenía que poseerla o por especies adquiridas o connaturales o infusas. Ahora bien, no pudo poseerla por especies adquiridas, ya que tal conocimiento procede de la experiencia, como se dice en la "Metafísica"; y tal experiencia no la tenía. Tampoco por especies connaturales, puesto que era de la misma naturaleza que nosotros, y nuestra alma es, en expresión del Filósofo, "como una tabla lisa en la cual nada hay escrito". Si la tuvo por especies infusas, su ciencia de las cosas no fué idéntica a la nuestra, que adquirimos de las cosas mismas.

2. En todos los individuos de una misma especie se da el mismo modo de conseguir la perfección. Pero los hombres no adquieren la ciencia de todo en el instante en que empiezan a existir, sino que la adquieren con el tiempo conforme a su modo propio. Luego tampoco Adán poseyó la ciencia de todo en el instante de su formación.

---

[a] *Sent.* 2 d.23 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.1b.

[10] C.1 n.4-5 (BK 980b28; 981a12): S.TH., lect.1 n.17-19.

[11] C.4 n.2 (BK 430a1): S.TH., lect.9 n.722.

3. El estado de la vida presente es concedido al hombre para que el alma progrese en conocimiento y en mérito, ya que para esto parece estar unida el alma al cuerpo. Pero el hombre en aquel estado habría crecido en méritos. Por lo tanto, progresaría también en el conocimiento de las cosas, y, por consiguiente, no poseyó la ciencia de todas.

Por otra parte, el primer hombre puso, como leemos en el Génesis, los nombres a los animales. Y como éstos deben acomodarse a la naturaleza, síguese que Adán conoció las naturalezas de todos los animales y, por lo tanto, la ciencia de todas las demás cosas.

Respuesta. Por el orden natural, lo perfecto es anterior a lo imperfecto, como, por ejemplo, el acto es anterior a la potencia, puesto que lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Y, dado que las cosas en un principio fueron producidas por Dios, no sólo para que existieran, sino también para que fuesen principios de otras, por eso fueron producidas en estado perfecto, conforme al cual pudieran ser principio de otras. Pero el hombre puede ser principio de los demás, no sólo por la generación corporal, sino también por la instrucción y el gobierno. De ahí que el primer hombre, así como fué producido en estado perfecto en su cuerpo para poder en seguida engendrar, también fué hecho perfecto en cuanto a su alma, para que pudiera instruir y gobernar a los otros.

Pero nadie puede instruir sin poseer ciencia. Por lo mismo, el primer hombre fué creado por Dios en tal estado que tuviera la ciencia de todo aquello en que el hombre puede ser instruído. Esto es, todo lo que existe virtualmente en los principios evidentes por sí mismos, es decir, todo lo que el hombre puede conocer naturalmente.—Y para el gobierno propio y el de los demás, no sólo es

3. Praeterea, status praesentis vitae homini conceditur ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum; propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. 2,20. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium: et pari ratione, habuit omnium aliorum scientiam.

Respondeo dicendum quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam: quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per institutionem et gubernationem. Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare.

Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae naturalem

cognitionem excedunt; eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis, ad gubernationem vitae nostrae, necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum.

Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia, puta quot lapilli iaceant in flumine, et alia huiusmodi.

necesario el conocimiento de las cosas que pueden saberse naturalmente, sino de las que superan el conocimiento natural, ya que la vida humana se ordena a un fin sobrenatural, del mismo modo que a nosotros, para gobernar nuestra vida, nos es necesario conocer las cosas de la fe. Por ello el primer hombre recibió tanto conocimiento de estas cosas sobrenaturales, cuanto le era necesario para el gobierno de la vida humana en aquel estado.

Las demás cosas que ni por industria natural pueden conocerse ni son necesarias para el gobierno de la vida humana, no las conoció el primer hombre: tales son los pensamientos de los hombres, los futuros contingentes y algunas cosas singulares; por ejemplo, qué número de piedrecitas se dan en los ríos y otras semejantes.

Ad primum ergo dicendum quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas. Nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra; sicut nec oculi quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, inquantum erat primus homo, quod ceteris hominibus non competit; ut ex dictis (in c) patet.

Ad tertium dicendum quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi: quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum, per novas revelationes; sicut et angeli proficiunt per novas illuminationes.—Nec tamen est simile de profectu meriti, et scientiae: quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut est sciendi.

Soluciones. 1. El primer hombre poseyó la ciencia de todas las cosas mediante especies infundidas por Dios. No obstante, esta ciencia no fué distinta de la nuestra, como tampoco los ojos que Cristo dió a un ciego de nacimiento son distintos de los ojos naturales.

2. Adán, como primer hombre, debía poseer alguna perfección que no poseen los demás, como queda dicho.

3. Adán no hubiera progresado en la ciencia de los objetos naturales en cuanto al número de cosas sabidas, sino en cuanto al modo de saber; lo que sabía intelectualmente, lo hubiera sabido después por experiencia. En cuanto a los objetos sobrenaturales, hubiera progresado también en su número mediante nuevas revelaciones al igual que los ángeles progresan por nuevas iluminaciones.—Pero no son idénticos el progreso de mérito y de ciencia, porque un hombre no es para otro principio de mérito como lo es de ciencia.

ARTICULO 4

Utrum homo in primo statu decipi potuisset [a]

Si el hombre en el estado primitivo podía ser engañado

Dificultades. Parece que el hombre en el estado primitivo podía ser engañado.

1. Dice el Apóstol que "la mujer, seducida, incurrió en la transgresión".

2. Dice el Maestro de las Sentencias que "la mujer no se horrorizó de que hablara la serpiente, porque creyó que había recibido de Dios la función de hablar". Pero esto era falso. Por lo tanto, la mujer fué engañada antes de pecar.

3. Lo natural es que, cuanto más lejos está una cosa, se vea menos. La naturaleza del ojo, por otra parte, no fué reducida por el pecado. Por consiguiente, esto mismo debió suceder en el estado de inocencia, lo cual demuestra que el hombre se engañaría, como ahora respecto de la cantidad de la cosa vista.

4. Según San Agustín, el alma en el sueño toma las imágenes por las cosas mismas. Ahora bien, el hombre en estado de inocencia comería, y, por consiguiente, dormiría y soñaría, con lo que tomaría las imágenes por las cosas.

5. El hombre no conocería, como queda dicho, los pensamientos de los hombres ni los futuros contingentes. Luego, si alguien le dijera en torno de ellos falsedades, sería engañado.

Por otra parte, dice San Agustín: "Aprobar lo verdadero por falso no es debido a la naturaleza del hombre creado, sino a la pena del hombre condenado".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Tim. 2,14, quod «mulier seducta in praevaricatione fuit».

2. Praeterea, Magister dicit, 21 dist. II «Sent.» quod «ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit». Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Praeterea, naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiae contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visae, sicut et modo.

4. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [12], quod in somno adhaeret anima similitudini tanquam ipsi rei. Sed homo in statu innocentiae comedisset, et per consequens dormivisset et somniasset. Ergo deceptus fuisset, adhaerendo similitudinibus tanquam rebus.

5. Praeterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum et futura contingentia, ut dictum est (a.3). Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit [13]: «Approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed poena damnati».

---

[a] *Sent.* 2 d.23 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.16.

[12] C.2: ML 34,455.

[13] *De lib. arb.* l.3 c.18: ML 32,1296.

Respondeo dicendum quod quidam [14] dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi: scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhaereat falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum. Sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo dicunt, quia existimare falsum in talibus, non est noxium homini; et ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile.

Sed haec positio non convenit integritati primi status: quia, ut Augustinus dicit XIV «De civit. Dei» [15], in illo statu «erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum malum omnino esse poterat». Manifestum est autem quod, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius, ut dicitur in VI «Ethic.» [16] Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat: ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicuius, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi.

Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, secundum quam, quandiu anima maneret Deo subdita, tandiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis (q.17 a.3; q.85 a.6) quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est. Unde ex seipso nunquam decipitur: sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. Unde videmus quod, quan-

Respuesta. Algunos dijeron que en la palabra "engaño" pueden distinguirse dos cosas: una ligera estimación por la que se toma lo falso por verdadero sin asentimiento firme, y la firme creencia. Respecto de lo que Adán conocía por su ciencia, no podía engañarse por ninguno de estos dos capítulos antes de pecar. Pero, respecto de aquellas cosas de las que no tenía ciencia, podía engañarse, tomando el engaño en sentido amplio, como una estimación cualquiera sin asentimiento de credulidad. Y esto lo dicen porque creer algo falso en tales casos no es perjudicial al hombre, y porque, no prestando con temeridad el asentimiento, no es algo culpable.

Pero esto no puede decirse de la integridad del primer estado, ya que, como dice San Agustín, "en dicho estado se evitaba fácilmente el pecado y, mientras duraba dicho estado, no podía existir ningún pecado". Es claro, por otra parte, que, así como la verdad es un bien para el entendimiento, la falsedad es un mal para el mismo, como se lee en la "Etica". Por lo mismo, no era posible que, mientras permaneciera la inocencia, el entendimiento humano asintiera a algo falso tomándolo por verdadero. Como en los miembros corporales del primer hombre había carencia de alguna perfección, sin que por ello pudiera darse en ellos mal alguno, así en su entendimiento podía haber carencia de algún conocimiento pero no podía darse alguna apreciación de lo falso como verdadero.

Esto es claro, además, si consideramos la rectitud del estado primitivo, según la cual, siempre que el alma permaneciera sujeta a Dios, sus potencias inferiores se sometían a las superiores y no les oponían obstáculo alguno. Es claro, por lo di-

[14] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.92 a.4.
[15] C.10: ML 41,417.
[16] C.2 n.3 (BK 1139a28): S.TH., lect.2 n.1130; cf. *Metaph.* 5 c.4 n.1 (BK 1027b1): S.TH., lect.4 n.1230.

cho, que el entendimiento nunca se equivoca acerca de su objeto propio. De ahí que nunca se engaña por sí mismo, sino que todo engaño le viene de alguna facultad inferior, como la imaginación o facultades sensibles. Por eso, cuando no está impedida la facultad natural del juicio, no nos engañan tales apariencias, sino sólo cuando está impedida, como sucede en el que duerme. De todo lo cual se deduce que la rectitud del estado primitivo no era compatible con engaño intelectual alguno.

Soluciones. 1. La seducción de la mujer, aunque precedió al pecado de obra, fué posterior al pecado de presunción interna, puesto que, como dice San Agustín, "la mujer no hubiera dado crédito a las palabras de la serpiente si en su mente no hubiera existido ya antes el amor a la propia potestad y cierta estimación presuntuosa de sí misma".

2. La mujer creyó que la serpiente había recibido la misión de hablar, no de un modo natural, sino sobrenatural.—Pero tampoco es necesario aceptar en esto la autoridad del Maestro de las Sentencias.

3. Si a los sentidos o a la imaginación del primer hombre se les hubiera representado algo de manera distinta a como está en la naturaleza, no por ello hubiera sido engañado, puesto que su razón hubiera descubierto la verdad.

4. Lo que sucede en el sueño no se le imputa al hombre, ya que en ese estado no hace uso de su razón, que es el acto propio suyo.

5. Si alguien hubiera dicho algo falso en torno a los futuros contingentes o de los pensamientos de los corazones, el hombre en estado de inocencia no hubiera creído que era así en efecto, sino que lo hubiera creído como posible, lo cual no es creer lo falso.

do naturalo iudicatorium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones: sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod illa seductio mulieris, etsi praecesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis. Dicit enim Augustinus, XI «Super Gen. ad litt.» [17], quod «mulier verbis serpentis non crederet, nisi iam inesset menti eius amor propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio».

Ad secundum dicendum quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione. Quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sententiarum sequi in hac parte.

Ad tertium dicendum quod, si aliquid repraesentatum fuisset sensui vel phantasiae primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur: quia per rationem veritatem diiudicaret.

Ad quartum dicendum quod id quod accidit in somnio, non imputatur homini: quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad quintum dicendum quod alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentiae non credidisset ita esse, sed credidisset quod hoc esset possibile: et hoc non esset existimare falsum.

---

[17] C.30: ML 34,445.

Vel potest dici quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat.—Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret. Quia iam praecesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

O puede decirse también que Dios le asistiría para que no fuera engañado en cosas de las cuales no tenía ciencia.—Y no puede alegarse, como hacen algunos, que en la tentación no recibió ayuda para no caer en ella, a pesar de ser cuando más la necesitaba, porque ya se había dado el pecado en el ánimo y no había recurrido al auxilio divino.

CUESTION 95

(In quatuor articulos divisa)

De his quae attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet et iustitia

De las cosas tocantes a la voluntad del primer hombre, es decir, de la gracia y la justicia

Estudiaremos a continuación lo referente a la voluntad del primer hombre. Con respecto a lo cual se ofrecen a nuestra consideración dos puntos: la gracia y justicia del primer hombre y el uso de la justicia en cuanto al dominio sobre las demás cosas.

Acerca del primer punto se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el primer hombre fué creado en gracia.

Segunda: si en el estado de inocencia tuvo pasiones en su alma.

Tercera: si poseyó todas las virtudes.

Cuarta: si sus obras fueron meritorias en el mismo grado que ahora.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem primi hominis (cf. q.94 introd.). Et circa hoc consideranda sunt duo: primo quidem, de gratia et iustitia primi hominis; secundo, de usu iustitiae quantum ad dominium super alia (q.96).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum primus homo creatus fuerit in gratia.

Secundo: utrum in statu innocentiae habuerit animae passiones.

Tertio: utrum habuit virtutes omnes.

Quarto: utrum opera eius fuissent aeque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

ARTICULO 1

Utrum primus homo fuerit creatus in gratia [a]

Si el primer hombre fué creado en gracia

Dificultades. Parece que el primer hombre no fué creado en gracia.

1. Dice el Apóstol: "El primer hombre, Adán, fué hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante". Como la vivificación del espíritu viene de la gracia, síguese que es propio de Cristo el haber sido hecho en gracia.

2. Según San Agustín, "Adán no poseyó el Espíritu Santo". Ahora

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus homo non fuerit creatus in gratia.

1. Apostolus enim, I Cor. 15,45, distinguens Adam a Christo, dicit: «Factus est primus Adam in animam viventem: novissimus autem in spiritum vivificantem». Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi, quod fuerit factus in gratia.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De Quaestionibus Vete-

[a] *Sent.* 2 d.20 q.2 a.3; d.29 a.2; *De malo* q.4 a.2 ad 22.

ris et Novi Testamenti» [1], quod «Adam non habuit Spiritum Sanctum». Sed quicumquo habet gratiam, habet Spiritum Sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De correptione et gratia» [2], quod «Deus sic ordinavit angelorum et hominum vitam, ut prius in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium, iustitiaeque iudicium». Primo ergo condidit hominem et angelum in sola naturali arbitrii libertate, et postmodum eis gratiam contulit.

4. Praeterea, Magister dicit, in 24 distinctione libri II «Sent.», quod «homini in creatione datum est auxilium per quod stare poterat, sed non poterat proficere». Quicumque autem habet gratiam, potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Praeterea, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis: cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suae creationis.

6. Praeterea, natura plus distat a gratia quam gratia a gloria, quae nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia praecessit gloriam. Ergo multo magis natura praecessit gratiam.

Sed contra, homo et angelus aequaliter ordinantur ad gratiam. Sed angelus est creatus in gratia: dicit enim Augustinus, XII «De civit. Dei», quod «Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam» [3]. Ergo et homo creatus fuit in gratia.

Respondeo dicendum quod quidam [4] dicunt quod primus homo

bien, todo el que está en gracia posee el Espíritu Santo. Por consiguiente, Adán no fué creado en gracia.

3. Dice San Agustín que "Dios ordenó la vida de los ángeles y la de los hombres de tal manera que en ellos se manifestase primeramente el poder de su libertad y luego el beneficio de la gracia y el juicio de la justicia". De donde se sigue que creó al hombre y al ángel en la sola natural libertad y después les dió la gracia.

4. Dice el Maestro de las Sentencias que "al hombre en la creación le fué dado el auxilio con el cual podía perseverar, pero no progresar". Mas todo el que posee la gracia puede crecer por el mérito. Por consiguiente, el primer hombre no fué creado en gracia.

5. Para recibir la gracia es necesario el consentimiento del sujeto que la recibe, ya que por medio de ella se realiza cierto matrimonio espiritual entre Dios y el alma. Pero el consentimiento a la gracia no puede darse sino en un sujeto previamente existente. Por lo tanto, el hombre no recibió la gracia en el instante de su creación.

6. Hay mayor distancia entre la naturaleza y la gracia que entre ésta y la gloria, la cual no es sino consumación de la gracia. Con mayor razón, pues, la naturaleza fué anterior a la gracia.

Por otra parte, el hombre y el ángel se ordenan de igual modo a la gloria, ya que, según dice San Agustín, "Dios en ellos estaba a la vez como creador de la naturaleza y dador de la gracia". Por lo tanto, el hombre fué creado en gracia.

Respuesta. Algunos dicen que el primer hombre no fué creado en gra-

[1] AMBROSIASTER, p.1 q.123: ML 32,2370.
[2] C.10: ML 44,932. [3] C.9: ML 41,357.
[4] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.91 memb.1 a.1; S. BONAVENTURA, *Sent.* 2 d.29 a.2 q.2.

cia, pero que ésta fué dada antes de pecar, ya que muchos santos sostienen que el hombre en estado de inocencia tuvo la gracia.—Pero que fué creado también en gracia, como otros sostienen, parece exigirlo la rectitud del estado primitivo, en el cual, según el Eclesiástico, "Dios hizo al hombre recto". En efecto, esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores, a la razón, y el cuerpo, al alma. La primera sujeción era causa de las otras dos, ya que, en cuanto que la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores, como dice San Agustín. Pero es manifiesto que esta sujeción del cuerpo al alma y de las facultades inferiores a la razón no era natural; de serlo hubiera permanecido después de haber pecado, puesto que los dones naturales, como dice Dionisio, permanecieron en los demonios. Por donde la primera sujeción, por la que la razón se subordinaba a Dios, no era sólo natural, sino un don sobrenatural de la gracia, ya que el efecto no puede ser superior a la causa. Por eso dice San Agustín que, "una vez dada la transgresión del precepto, al instante, destituída el alma de la gracia divina, se avergonzaron de la desnudez de su cuerpo, pues sintieron en su carne un movimiento de desobediencia, como pena correspondiente a su desobediencia". De lo cual se da a entender que si, al abandonar la gracia el alma, desapareció la obediencia del cuerpo al alma, por la gracia que se daba en el alma se le sometían las facultades inferiores.

non fuit quidem creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata antequam peccasset: plurimae enim sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. — Sed quod etiam fuerit comitus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. 7,30: «Deus fecit hominem rectum». Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae: quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit[6]. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis: alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. 4 «De div. nom.»[a] Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae: non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit, XII «De civit. Dei» (l.c. nt.5), quod «posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt: senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae». Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Soluciones. 1. El Apóstol quiere significar que hay un cuerpo animal, ya que la vida del cuerpo espiritual empezó en Cristo, que es "primogéni-

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, si est corpus animale: quia

---

[6] Cf. *De civ. Dei* l.13 c.13: ML 41,386; *De peccat. merit. et remiss.* l.1 c.16: ML 44,120.

[a] § 23: MG 3,725; S.TH., lect.19.

vita spiritualis corporis incoepit in Christo, qui est «primogenitus ex mortuis» (Col. 1,18), sicut vita corporis animalis incoepit in Adam. Non ergo ex verbis Apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam; sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

to entre los muertos", como la vida del cuerpo animal empezó con Adán. Por consiguiente, de las palabras del Apóstol no se deduce que Adán no tuvo un alma espiritual, sino que no tuvo cuerpo espiritual.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in eodem loco, non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus Sanctus, sicut et in aliis iustis: sed quod «non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus», qui admittuntur ad perceptionem hereditatis aeternae statim post mortem.

2. Como dice San Agustín, no se niega que en Adán estuviera, como en los demás justos, el Espíritu Santo; antes bien lo que se dice es que "no estuvo en él como ahora en los fieles", que son admitidos a recibir la herencia eterna en seguida de morir.

Ad tertium dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quam habuisset gratiam: sed quod prius ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti sunt per auxilium gratiae confirmantis.

3. De la autoridad de San Agustín no se deduce que el ángel o el hombre fueran creados en la libertad natural de albedrío antes de poseer la gracia, sino que muestra primero lo que podía en ellos el libre albedrío antes de la confirmación y qué consiguieron después mediante el auxilio de la gracia.

Ad quartum dicendum quod Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum.—Vel potest dici quod, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturae quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiae.

4. El Maestro de las Sentencias habla según la opinión de los que sostuvieron que el hombre no fué creado en gracia, sino en estado de naturaleza.—O puede también decirse que, aunque el hombre fuera creado en gracia, no tuvo de la creación natural el poder progresar por medio del mérito, sino que esto le fué añadido por gracia.

Ad quintum dicendum quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse.

5. No siendo continuo el movimiento de la voluntad, no hay inconveniente en que el primer hombre hubiera dado su consentimiento a la gracia aun en el primer instante de su creación.

Ad sextum dicendum quod gloriam meremur per actum gratiae, non autem gratiam per actum naturae. Unde non est similis ratio.

6. Merecemos la gloria mediante un acto de gracia, pero no la gracia mediante un acto de naturaleza. No vale, pues, la comparación.

ARTICULO 2

Utrum in primo homine fuerint animae passiones *

Si en el alma del primer hombre se dieron pasiones

Dificultades. Parece que en el alma del primer hombre no hubo pasiones.

1. Por las pasiones del alma, "la carne tiene tendencias contrarias al espíritu", lo cual no se daba en el estado de inocencia. Por lo mismo, en él no había pasiones del alma.

2. El alma de Adán era más noble que su cuerpo. Pero el cuerpo era impasible. Luego tampoco el alma tenía pasiones.

3. Por medio de las virtudes morales se moderan las pasiones del alma. Ahora bien, en Adán se daba una virtud moral perfecta. Por consiguiente, las pasiones se excluían totalmente de él.

Por otra parte, San Agustín dice que había en ellos "un amor imperturbable hacia Dios" y otras pasiones del alma.

Respuesta. Las pasiones del alma residen en el apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien y el mal. De ahí que unas pasiones del alma se ordenan al bien—tales como el amor y el gozo—, y otras al mal, como el temor y el dolor. Y como en el estado primitivo no había ni amenazaba ningún mal ni faltaba ningún bien cuya posesión pudiera desear entonces la voluntad recta, según dice San Agustín, de ahí que las pasiones que se refieren al mal, como el temor, dolor y otras semejantes, no se dieran en Adán; ni tampoco las que se refieren al bien no poseído y que se va a poseer, como el deseo ardiente. Pero

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in primo homine non fuerint animae passiones.

1. Secundum enim passiones animae contingit quod «caro concupiscit adversus spiritum» (Gal. 5,17). Sed hoc non erat in statu innocentiae. Ergo in statu innocentiae non erant animae passiones.

2. Praeterea, anima Adae erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adae fuit impassibile. Ergo nec in anima eius fuerunt passiones.

3. Praeterea, per virtutem moralem comprimuntur animae passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV «De civit. Dei» [1], quod erat in eis «amor imperturbatus in Deum», et quaedam aliae animae passiones.

Respondeo dicendum quod passiones animae sunt in appetitu sensuali, cuius obiectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animae quaedam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quaedam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat; nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum, XIV «De civ. Dei» (ibid.): omnes illae passiones quae respiciunt malum, in Adam non erant ut timor et dolor et huiusmodi; similiter nec illae passiones quae respiciunt bonum non habitum et nunc habendum.

---

* A.seq. ad 2; *De verit.* q. 26 a.8.

[1] C.10: ML 41,417.

ut cupiditas aestuans. Illae vero passiones quae possunt esse boni praesentis, ut gaudium et amor; vel quae sunt futuri boni ut suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens; fuerunt in statu innocentiae. Aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi: unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, et impedientes; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus: unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes.

las pasiones que pueden referirse al bien presente, como son el gozo y el amor, y las que se refieren a un bien futuro que se poseerá a su debido tiempo, como el deseo y la esperanza, que no causan aflicción, se dieron en el estado de inocencia. Sin embargo, se dieron en él de modo distinto que en nosotros. En efecto, en nosotros el apetito sensitivo, en el cual residen todas las pasiones no está totalmente sometido a la razón; por lo cual a veces las pasiones previenen el juicio de la razón o lo impiden, y otras veces siguen al mismo, en cuanto que el apetito sensitivo obedece en cierto modo a la razón. En el estado de inocencia, en cambio, el apetito inferior estaba totalmente sometido a la razón, y por ello no se daban más que pasiones consiguientes al juicio de la razón.

Ad primum ergo dicendum quod caro concupiscit adversus spiritum, per hoc quod passiones rationi repugnant: quod in statu innocentiae non erat.

Soluciones. 1. La carne tiene tendencias contrarias al espíritu, en cuanto que las pasiones se oponen a la razón, lo cual no se daba en el estado de inocencia.

Ad secundum dicendum quod corpus humanum in statu innocentiae erat impassibile quantum ad passiones quae removent dispositionem naturalem, ut infra (q.97 a.2) dicetur. Et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quae impediunt rationem.

2. El cuerpo humano en estado de inocencia era impasible en cuanto a las pasiones que destruyen la disposición natural, como veremos más adelante. De la misma manera, el alma era impasible en cuanto a las pasiones que impiden el ejercicio de la razón.

Ad tertium dicendum quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas: «temperati» enim «est concupiscere sicut oportet, et quae oportet», ut dicitur in III «Ethic.» [a]

3. La virtud moral perfecta no suprime, sino que ordena las pasiones, ya que, como se lee en la "Etica", "es propio del moderado desear como conviene y lo que conviene".

[a] C.12 n.9 (Bk 1119b16): S.Th., lect. 22 n.547.

ARTICULO 3

Utrum Adam habuerit omnes virtutes [a]

Si Adán poseyó todas las virtudes

Dificultades. Parece que Adán no poseyó todas las virtudes.

1. Algunas virtudes se ordenan a frenar la inmoderación de las pasiones. Así, la templanza refrena la concupiscencia inmoderada, y la fortaleza el temor inmoderado. Pero en el estado de inocencia no había inmoderación en las pasiones. Luego tampoco dichas virtudes.

2. Algunas virtudes se refieren a las pasiones cuyo objeto es el mal: así, la mansedumbre se refiere a la ira; la fortaleza, al temor. Como, según acabamos de ver, tales pasiones no existían en el estado de inocencia, síguese que tampoco se daban estas virtudes.

3. La penitencia es una virtud cuyo objeto es el pecado ya cometido. Y la misericordia, por su parte, tiene por objeto la miseria. Cosas ambas que no se daban en el estado de inocencia. Luego tampoco las virtudes correspondientes.

4. La perseverancia, que es una virtud, no la poseyó Adán, cómo muestra el pecado que cometió. Por consiguiente, no poseyó todas las virtudes.

5. La virtud de la fe no existió en el estado de inocencia, ya que importa un conocimiento obscuro, que no parece compaginarse con la perfección del estado primitivo.

Por otra parte, dice San Agustín: "El príncipe del pecado venció a Adán, que estaba hecho del polvo de la tierra, armado de la honestidad, compuesto de la templanza y brillante en claridad".

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Adam non habuerit omnes virtutes.

1. Quaedam enim virtutes ordinantur ad refraenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refraenatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiae. Ergo nec dictae virtutes.

2. Praeterea, quaedam virtutes sunt circa passiones respicientes malum; ut mansuetudo circa iras, et fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiae, ut dictum est (a.2). Ergo nec huiusmodi virtutes.

3. Praeterea, poenitentia est quaedam virtus respiciens peccatum prius commissum. Misericordia etiam est quaedam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiae non erat peccatum nec miseria. Ergo neque huiusmodi virtutes.

4. Praeterea, perseverantia est quaedam virtus. Sed hanc Adam non habuit; ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Praeterea, fides quaedam virtus est. Sed haec in statu innocentiae non fuit: importat enim aenigmaticam cognitionem, quae perfectioni primi status repugnare videtur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in quadam Homilia [b]**: «Princeps vitiorum dovicit Adam de limo terrae ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, claritate splendidum».**

---

[a] *Sent.* 2 d.29 a.3.

[b] *Serm. contra Iudaeos* etc. c.2: ML 42,1117 (inter supposit. AUGUST.); cf. MAGISTR. *Sent.* 2 d.29.

Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis potest esse manifestum. Dictum est enim supra (a.1) quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis; ut magis patebit cum de virtutibus agetur [10]. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

Sed considerandum est quod virtutum quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas et iustitia. Et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter, et quantum ad habitum et quantum ad actum. — Quaedam vero sunt, quae de sui ratione imperfectionem important, vel ex parte actus vel ex parte materiae. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quae est eorum quae non videntur, et spes, quae est eorum quae non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, ut videret Deum per essentiam, et ut haberet eum cum fruitione finalis beatitudinis: unde fides et spes esse poterant in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum.—Si vero imperfectio quae est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, sed non secundum actum: ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quae est dolor de miseria aliena; perfectioni enim primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, sed non secundum actum: erat enim primus homo sic dispositus, ut si

Respuesta. El hombre en estado de inocencia poseyó en cierto sentido todas las virtudes, como es manifiesto por lo dicho hasta aquí. Hemos visto, en efecto, que en el estado primitivo había una rectitud tal, que la razón estaba sometida a Dios, y las potencias inferiores a la razón. Por otra parte, las virtudes no son sino ciertas perfecciones por las cuales la razón se ordena a Dios y las potencias inferiores se ajustan a las reglas de la razón, como se verá mejor cuando tratemos de las virtudes. De ahí que la rectitud del estado primitivo exigía que el hombre poseyera en algún modo todas las virtudes.

Mas debe tenerse en cuenta que hay virtudes que en su esencia no implican nada de imperfección, como son la caridad y la justicia. Dichas virtudes existieron en el estado de inocencia de un modo absoluto, habitual y actualmente.—Y hay otras que implican imperfección, sea por parte del acto o de la materia. Y si tal imperfección no se opone a la perfección del estado primitivo, estas virtudes podían darse en él, como son la fe, que es de las cosas que no se ven, y la esperanza, cuyo objeto son las cosas que no se poseen, ya que la perfección del estado primitivo no se extendía a la visión de Dios en su esencia ni a poseerlo con la fruición de la bienaventuranza final. Por eso la fe y la esperanza podían darse en el estado primitivo, en su hábito y en su acto.—Si, en cambio, la imperfección esencial de una virtud se opone a la perfección del estado primitivo, podía tal virtud darse en cuanto al hábito, pero no en cuanto al acto; tales son la penitencia, que es el dolor por un pecado cometido, y la misericordia, que es dolor de la miseria ajena, puesto que tanto el dolor como la culpa y la miseria son incompatibles con la perfección

[10] I-2 q.56 a.4.6; q.63 a.2.

del estado primitivo. Por lo tanto, estas virtudes existían en el primer hombre en su hábito, pero no en acto, porque su disposición habitual era tal, que, si hubiera habido un pecado, se dolería de él, y si viera en algún otro miseria, la remediaría en lo posible. Como dice el Filósofo, "la vergüenza", cuyo objeto es una cosa torpe cometida, "le sobreviene al virtuoso sólo condicionalmente, por estar dispuesto de tal modo que se avergonzaría si cometiera algo torpe".

peccatum praecessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret. Sicut Philosophus dicit, in IV «Ethic.» [1], **quod «verecundia», quae est de turpi facto, «contingit studioso solum sub conditione: est enim sic dispositus, quod verecundaretur si turpe aliquid committeret».**

Soluciones. 1. El que la templanza y la fortaleza refrenen el exceso de las pasiones, es accidental a las mismas, porque hallan en el sujeto pasiones sobreabundantes. Pero de suyo les es propio sólo moderar las pasiones.

Ad primum ergo dicendum quod accidit temperantiae et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat, inquantum invenit passiones superabundantes in subiecto. Sed per se convenit huiusmodi virtutibus passiones moderari.

2. Se oponen a la perfección del estado primitivo las pasiones ordenadas al mal que se refieren a un mal en el sujeto afectado por la pasión, como son el temor y el dolor. Pero las pasiones que se refieren al mal en otro no se oponen a la perfección de dicho estado, ya que el hombre en el estado primitivo podía odiar la malicia del demonio, como también amar la bondad de Dios. De ahí que las virtudes que se refieren a estos objetos podían darse en el estado primitivo en cuanto al hábito y en cuanto al acto.—Pero las que se refieren a las pasiones del mal en el mismo sujeto, si afectan sólo a estas pasiones, no podían darse en el estado primitivo en acto, sino sólo en el hábito, como hemos dicho de la penitencia y la misericordia. Hay, en cambio, otras virtudes que no versan sólo sobre estas pasiones, sino sobre otras, como la templanza, que se ocupa no sólo de las tristezas, sino de los deleites; y la fortaleza, que se ocupa no sólo de los temores, sino de la audacia y la esperanza. Por lo tanto, podían darse

Ad secundum dicendum quod illae passiones ad malum ordinatae, repugnant perfectioni primi status, quae habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quae respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status: poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam daemonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quae circa tales passiones essent, possent esse in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum.—Quae vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subiecto, si circa huiusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum; sicut de poenitentia et misericordia dictum est (in c). Sed sunt quaedam virtutes quae non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quae non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quae non solum est circa timoros, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiae, secundum

[1] C.9 n.7 (BK 1128b29): S.TH., lect.17 n.877.

quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciae sive spei; non autem secundum quod moderantur tristitiam et timorem.

Ad tertium patet solutio ex his quae dicta sunt (in c).

Ad quartum dicendum quod perseverantia duplicitor sumitur. Uno modo, prout est quaedam virtus: et sic significat quondam habitum, quo quis eligit perseverare in bono. Et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo, prout est circumstantia virtutis: et sic significat continuationem quandam virtutis absquo interruptione. Et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quae dicta sunt (in c).

en el estado primitivo los actos de la templanza que moderan los deleites, y los de la fortaleza, que moderan la audacia y la esperanza, no en cuanto que moderan la tristeza y el temor.

3. La solución está dada en la respuesta anterior.

4. La perseverancia puede tomarse en dos sentidos. Primeramente, como virtud, y significa el hábito por el que se elige perseverar en el bien. En este sentido, Adán poseyó la perseverancia.—En segundo lugar, como circunstancia de virtud, y, así tomada, significa una continuación de la virtud sin interrupción. En este sentido no la poseyó Adán.

5. La solución va incluída en todo lo ya dicho.

ARTICULO 4

Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra [a]

Si las obras del primer hombre eran menos meritorias que las nuestras

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra.

1. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quae magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiae. Ergo copiosius infunditur nobis gratia. Quae cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Praeterea, ad meritum requiritur pugna quaedam et difficultas. Dicitur enim II ad Tim. 2,5: «Non coronabitur nisi qui legitime certaverit». Et Philosophus dicit, in II «Ethic.» [12], quod «virtus est circa difficile et bonum». Sed nunc est maior pugna

Dificultades. Parece que las obras del primer hombre fueron menos meritorias que las nuestras.

1. La gracia de Dios se da por misericordia, que ayuda más a los indigentes. Pero nosotros necesitamos de la gracia más que el primer hombre en estado de inocencia. Luego se nos infunde más copiosamente la gracia. Y, siendo ésta la raíz del mérito, nuestras obras se hacen más meritorias.

2. Para el mérito se requiere cierta lucha y dificultad, ya que dice el Apóstol: "No es coronado sino el quo compite legítimamente". Y el Filósofo dice que "la virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno". Pero ahora, en nuestro estado, hay mayor lu-

[a] *Sent.* 2 d.29 a.4.

[12] C.3 n.6.10 (BK 1105a7-13): S.TH., lect.3 n.278.

cha y dificultad. Luego también mayor eficacia para merecer.

3. Dice el Maestro de las Sentencias que "el hombre no hubiera merecido resistiendo a la tentación, mientras que ahora merece el que resiste a ella". Luego nuestras obras son más meritorias que las del estado primitivo.

Por otra parte, de ser esto cierto, el hombre estaría en mejor condición después de haber pecado.

Respuesta. La cantidad de mérito puede medirse por dos principios. Primeramente, por la raíz de la caridad y de la gracia. Y tal cantidad de mérito responde al premio esencial, que consiste en el goce de Dios, ya que el que hace una obra por una caridad más grande gozará más perfectamente de Dios.—En segundo lugar, puede medirse el mérito por la cantidad de la obra. Esta puede ser doble: absoluta y proporcional. En efecto, la viuda que echó dos ochavos en el gazofilacio hizo una obra más pequeña que los que depositaron grandes limosnas; pero en cantidad proporcional hizo más, según la sentencia del Señor, porque lo dado superaba más sus facultades. Ambos géneros de cantidad responden, sin embargo, al premio accidental, que es el gozo del bien creado.

Así, pues, debe decirse que hubieran sido más meritorias las obras realizadas en el estado de inocencia que después del pecado, si consideramos la cantidad de mérito por parte de la gracia, que sería entonces más abundante por no oponérsele ningún obstáculo de la naturaleza humana. También serían más meritorias considerando la cantidad absoluta de las obras, puesto que, siendo el hombre más virtuoso, realizaría obras más grandes. Pero, si se considera la cantidad proporcional, hay mayor razón de mérito después del pecado por la flaqueza humana, puesto que es superior a las fuerzas propias una obra pequeña realizada

et difficultas. Ergo et maior efficacia ad merendum.

3. Praeterea, Magister dicit, 24 distinctione II libri «Sent.», quod «homo non meruisset, tentationi resistendo; nunc autem meretur qui tentationi resistit». Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

Sed contra est quia secundum hoc, homo esset melioris conditionis post peccatum.

Respondeo dicendum quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo, ex radice caritatis et gratiae. Et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione: qui enim ex maiori caritate aliquid facit, perfectius Deo fruetur.—Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis. Quae quidem est duplex: scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quae misit duo aera minuta in gazophylacium (Mc. 12,41 sqq.; Lc. 21,1 sqq.), minus opus fecit quantitate absoluta, quam illi qui magna munera posuerunt: sed quantitate proportionali vidua plus fecit, secundum sententiam Domini, quia magis eius facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali; quod est gaudium de bono creato.

Sic igitur dicendum quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae; quae tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis: quia, cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, maior invenitur ratio meriti post peccatum, propter hominis imbecillitatem: magis enim excedit parvum opus potestatem eius qui cum difficultate operatur illud, quam opus

magnum potestatem eius qui sine difficultate operatur.

Ad primum ergo dicendum quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis. Quia homo, etiam ante peccatum, indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae. Sed homo post peccatum, super hoc, indiget gratia etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem.

Ad secundum dicendum quod difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti, secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est (in c). Et est signum promptitudinis voluntatis, quae conatur ad id quod est sibi difficile: promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine caritatis. Et tamen potest contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile, quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, inquantum est poenalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet; sicut nec modo est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est: unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quam modo.

con dificultad que una obra grande realizada sin encontrar dificultad alguna.

Soluciones. 1. El hombre después del pecado necesita de la gracia para más cosas, pero no necesita más de ella, ya que antes de pecar necesitaba el hombre de la gracia para conseguir la vida eterna, y esto es la necesidad principal de la gracia. Pero, después del pecado, el hombre necesita de ella, además, para la remisión del pecado y remedio de sus flaquezas.

2. La dificultad y la lucha pertenecen a la cantidad de mérito correspondiente a la cantidad proporcional de la obra, como queda dicho. Y es un signo de la prontitud de la voluntad, que intenta lo que le es difícil; esta prontitud de voluntad es causada por la magnitud de la caridad. Sin embargo, puede suceder que se haga con voluntad tan pronta una obra fácil como otra difícil, por estar dispuesto el sujeto a hacer también lo difícil. Pero la dificultad actual, como penal que es, tiene también valor para satisfacer por el pecado.

3. La resistencia a la tentación en el primer hombre no sería meritoria, según la opinión de los que dicen que no poseía la gracia; como ahora no es meritorio para el que no está en gracia. Pero la diferencia está en que en el estado primitivo no había interiormente nada que impulsara al pecado, como lo hay ahora. Por consiguiente, podía resistir a la tentación mejor que ahora.

CUESTION 96

(In quatuor articulos divisa)

De dominio quod homini in statu innocentiae competebat

Del dominio que correspondía al hombre en el estado de inocencia

Entramos a continuación en el estudio del dominio que correspondía al hombre en el estado de inocencia.

Y respecto de ello indagaremos cuatro cosas:

Primera: si el hombre en el estado de inocencia dominaba a los animales.

Segunda: si dominaba a toda criatura.

Tercera: si eran iguales todos los hombres en el estado de inocencia.

Cuarta: si en aquel estado unos hombres dominaban sobre otros.

Deinde considerandum est de dominio quod competebat homini in statu innocentiae (cf. q.95 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo in statu innocentiae animalibus dominaretur.

Secundo: utrum dominaretur omni creaturae.

Tertio: utrum in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales.

Quarto: utrum in illo statu homo hominibus dominaretur.

ARTICULO 1

Utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominaretur [a]

Si Adán en el estado de inocencia dominaba a los animales

Dificultades. Parece que Adán en el estado de inocencia no dominaba a los animales.

1. Dice San Agustín que los ángeles condujeron los animales hasta Adán para que les pusiese sus nombres. Y no sería esto necesario si el hombre por sí mismo dominase los animales. De donde se concluye que el hombre en aquel estado no dominaba a los animales.

2. No es fácil unir bajo un único dominio lo que mutuamente está en desacuerdo. Y son muchos los ani-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Adam in statu innocentiae animalibus non dominabatur.

1. Dicit enim Augustinus, IX «Super Gen. ad litt.» [1], quod ministerio angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret. Non autem fuisset ibi necessarium angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiae habuit dominium homo super alia animalia.

2. Praeterea, ea quae ad invicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed

---

[a] *Sent.* 2 d.44 q.1 a.3.

[1] C.14: ML 34,402.

multa animalia naturaliter ad invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebántur.

3. Praeterea, Hieronymus [2] dicit quod «homini ante peccatum non indigenti, Deus animalium dominationem dedit: praesciebat enim hominem adminiculo animalium adiuvandum fore post lapsum». Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Praeterea, proprium domini esse videtur praecipere. Sed praeceptum non recte fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,26, de homine: «Praesit piscibus maris, et volatilibus caeli et bestiis terrae».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.95 a.1) dictum est, inobedientia ad hominem eorum quae ei debent esse subiecta, subsecuta est in poenam eius, eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae, ante inobedientiam praedictam, nihil ei repugnabat quod naturaliter deberet ei esse subiectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subiecta. Quod apparet ex tribus. Primo quidem, ex ipso naturae processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo quo procedítur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium: nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum; plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc Philosophus dicit, in I «Politic.» [3], quod venatio sylves-

males entre los que mutuamente no cabe inteligencia, como el lobo y la oveja. Por consiguiente, no todos los animales estaban bajo la potestad del hombre.

3. Dice San Jerónimo: "Dios dió al hombre el dominio de los animales antes del pecado, cuando no necesitaba de ellos; pero sabía que le serían útiles después de la caída." Luego cuando menos el uso de ese dominio sobre los animales no lo ejercería el hombre antes del pecado.

4. Al dueño corresponde en primer lugar el preceptuar. Ahora bien, el precepto sólo se da al ser racional. Por tanto, el hombre no tenía dominio sobre los animales irracionales.

Por otra parte, dice el Génesis del hombre: "Domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y las bestias de la tierra."

Respuesta. Dijimos anteriormente que el hombre, como pena por su desobediencia a Dios, se encontró con la desobediencia de todo lo que le estaba sometido. En el estado de inocencia, por consiguiente, anterior a esa desobediencia, nada se oponía a la sujeción natural debida a él. En efecto, todo animal está por naturaleza sometido al hombre. Y ello por una triple razón. La primera, por el proceso de toda la naturaleza, pues así como en la generación de las cosas se percibe un orden que va de lo imperfecto a lo perfecto—la materia se ordena a la forma, y la forma inferior a la superior—, de igual modo sucede en el uso de las cosas naturales, en el que las imperfectas están al servicio de las perfectas. Y así, las plantas viven de la tierra; los animales, de las plantas, y los hombres, de las plantas y animales. De donde se infiere que este dominio de los animales es natural al hombre, por cuya razón dijo el Fi-

[2] Cf. BEDAM, *Hexaem.* l.1 super Gen.1,26: ML 91,31.
[3] C.3 n.8 (BK 1256b24): S.TH., lect.6.

lósofo que la caza de los animales silvestres es justa y natural, pues por ella el hombre se apropia de lo que naturalmente le corresponde

La segunda es el orden de la divina Providencia, que gobierna lo inferior por lo superior. Siendo, por tanto, el hombre creado a imagen de Dios, está por encima de los restantes animales, sometidos por ello a su dominio.

La tercera se toma de algo que es natural al hombre y a los animales. En éstos se advierte, por una estimación que les es natural, una cierta participación de la prudencia en actos particulares, mientras que en el hombre se encuentra la prudencia universal, causa de todo el ámbito de sus acciones. Por otra parte, todo lo que es participado está bajo lo que es por esencia y universal. De donde se concluye que la sujeción de los animales al hombre es natural.

Soluciones. 1. Sobre una misma cosa, la potestad superior tiene mayor dominio que la inferior. Ahora bien, el ángel es naturalmente superior al hombre, por lo cual puede producir efectos que no puede el hombre, tales como la reunión instantánea de todos los animales.

2. Algunos sostienen que los animales salvajes y carnívoros, en el estado de inocencia, eran mansos con el hombre y demás animales.—Pero esto es contrario a la razón, puesto que el pecado no cambió la naturaleza de los animales, haciendo que los que ahora se alimentan de carne, como los leones y halcones, hasta entonces lo hicieran de hierbas. La glosa de Beda al Génesis no dice que todos los animales se alimentasen de hierba y troncos, sino sólo algunos. Existía, por consiguiente, discordia entre los animales.—Pero esto no limitaba el dominio del hom-

trium animalium est iusta et naturalis, quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum.

Secundo apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde, cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter eius gubernationi alia animalia subduntur.

Tertio apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur, secundum aestimationem naturalem, quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus: in homine autem invenitur universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod naturalis est subiectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum ergo dicendum quod in subiectos multa potest facere superior potestas, quae non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica, qui non poterat fieri potestate humana; scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum quod quidam[1] dicunt quod animalia quae nunc sunt feroela et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. — Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedae dicit, Gen. 1,30, quod ligna et herbae datae sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter

[1] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.93 memb.2.

quaedam animalia. — Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius providentia hoc totum dispensatur. Et huius providentiae homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis: ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinae in cibum.

Ad tertium dicendum quod homines in statu innocentiae non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem: neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescebant, nullo instante inordinatae concupiscentiae motu; neque ad cibum, quia lignis Paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret (Gen. 2,10), quae eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum quod alia animalia habent quandam participationem prudentiae et rationis secundum aestimationem naturalem; ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt.

bre, como tampoco limita ahora el dominio de Dios, cuya providencia dirige todo esto. De esta providencia el hombre hacía las veces de ministro, como ahora sucede con algunos animales domésticos, como los halcones, a los que alimenta de gallinas.

3. En el estado de inocencia, los hombres no necesitaban de animales para subvenir a las necesidades corporales; ni para sus vestidos, pues estaban desnudos y en ellos no había ningún movimiento desordenado en la concupiscencia; ni para alimento, pues comían de los árboles del paraíso; ni como vehículo, pues su cuerpo poseía la suficiente resistencia. No obstante, necesitaban de su presencia para conocer sus naturalezas, como lo muestra el hecho de que Dios le presentó a Adán los animales para que les pusiese nombres, que designan su naturaleza.

4. También los animales tienen en su natural instinto algo como prudencia y razón, por lo cual las grullas siguen a su guía y las abejas obedecen a su reina. Así obedecerían al hombre todos los animales como ahora lo hacen los domesticados.

ARTICULO 2

Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas

Si el hombre tenía dominio sobre las restantes criaturas

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas.

1. Angelus enim naturaliter est maioris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus III «De Trin.» [6], «materia corporalis

Dificultades. Parece que el hombre no tenía dominio sobre las restantes criaturas.

1. El ángel, por naturaleza, es superior en potestad al hombre. Y dice San Agustín que "la materia corporal no obraría al antojo ni siquiera

[6] C.8: ML 42,875.

de los santos ángeles". Por consiguiente, mucho menos del hombre en el estado de inocencia.

2. En las plantas no existen otras facultades del alma que la nutritiva, la de crecimiento y la generativa. Pero éstas no están bajo el dominio de la razón, como se ve en el hombre. Por consiguiente, puesto que el dominio lo tiene el hombre por la razón, parece deducirse que en el estado de inocencia el hombre no dominaba las plantas.

3. El dominio de una cosa importa poder cambiarla. Y el hombre no podría cambiar el curso de los cuerpos celestes, cosa propia de Dios, como afirma Dionisio. Por tanto, no tenía dominio sobre ellos.

Por otra parte, afirma el Génesis del hombre: "Domine sobre toda criatura".

Respuesta. En el hombre, en cierto modo, se encuentran todas las cosas. Así, pues, el modo de su dominio sobre lo que hay en él es una imagen del dominio sobre las demás cosas. Cuatro cosas cabe considerar en el hombre: la razón, que le es común con los ángeles; las potencias sensitivas, que le son comunes con los animales; las naturales, que le son comunes con las plantas, y el cuerpo, que le iguala a los seres inanimados. Pues bien, la razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio. Por consiguiente, el hombre en el primer estado no dominaba los ángeles; y lo de "a toda criatura" ha de entenderse de "la que no es a imagen de Dios".—Tocante a las potencias sensitivas, como la irascible y la concupiscible, que obedecen algún tanto a la razón, el alma las domina imperando. Así, pues, también en el estado de inocencia con su imperio dominaba a los animales.—Las potencias naturales y el mismo cuerpo

non obedivisset ad nutum etiam sanctis angelis». Ergo multo minus homini in statu innocentiae.

2. Praeterea, in plantis non sunt de viribus animae nisi nutritiva et augmentativa et generativa. Hae autem non sunt natae obedire rationi; ut in uno et eodem homine apparet. Ergo, cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod plantis homo in statu innocentiae non dominaretur.

3. Praeterea, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum caelestium corporum: hoc enim solius Dei est, ut Dionysius, dicit in Epistola «ad Polycarpum» [1]. Ergo non dominabatur eis.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,20, de homine: «Praesit universae creaturae».

Respondeo dicendum quod in homine quodammodo sunt omnia: et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare: scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio. Unde homo angelis non dominabatur in primo statu; et quod dicitur «omni creaturae», intelligitur «quae non est ad imaginem Dei». Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quae aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde et in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur.—Viribus autem naturalibus, et ipsi corpori, homo dominatur non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam

[1] § 2: MG 3,1020.

homo in statu innocentiae dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium, vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

no están sometidos a su imperio, sino a su uso. Por ello el hombre en estado de inocencia no tenía sobre las plantas y seres inanimados un dominio imperativo y constante, sino que libremente se servía de ellos.

Soluciones. Con lo dicho quedan resueltas las dificultades.

ARTICULO 3

Utrum homines in statu innocentiae fuissent aequales

Si en el estado de inocencia eran iguales todos los hombres

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homines in statu innocentiae omnes fuissent aequales.

1. Dicit enim Gregorius [1] quod, «ubi non delinquimus, omnes pares sumus». Sed in statu innocentiae non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Praeterea, similitudo et aequalitas est ratio mutuae dilectionis: secundum illud Eccli. 13,19: «Omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi». In illo autem statu inter homines abundabat dilectio, quae est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiae.

3. Praeterea, cessante causa, cessat effectus. Sed causa inaequalitatis inter homines videtur nunc esse, ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis praemiat, quosdam vero punit: ex parte vero naturae, quia propter naturae defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti. Quae in primo statu non fuissent.

Sed contra est quod dicitur Rom. 13,1: «Quae a Deo sunt, ordinata sunt». Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere: dicit enim Augustinus, XIX «De civit. Dei» [2]: «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia todos los hombres eran iguales.

1. Dice San Gregorio: "Cuando no faltamos, somos todos iguales". Y en el estado de inocencia no había faltas. Luego todos eran iguales.

2. El mutuo amor se engendra por la semejanza y la igualdad, pues leemos en la Escritura: "Todo animal ama a su semejante, y el hombre a su prójimo". Y, dado que en aquel estado abundaba el amor, que es el vínculo de la paz, se sigue que entonces todos eran iguales.

3. Los efectos cesan junto con la causa. Ahora bien, la causa de la actual desigualdad entre los hombres se deriva, por parte de Dios, de que a unos premia por los méritos y a otros castiga; y por parte de la naturaleza, de que ésta hace a unos débiles e incapaces y a otros fuertes y perfectos, cosa que no sucedería en aquel primer estado.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Lo que existe, por Dios está ordenado". Y el orden se establece entre lo dispar. Dice, en efecto, San Agustín: "El orden es una disposición de lo igual y desigual, cada uno en su

[1] *Moral.* 21 c.15: ML 76,203; *De reg. past.* p.2 c.6: ML 77,34.
[2] C.13: ML 41,640.

lugar propio". Por consiguiente, existía disparidad en aquel primer estado sobremanera armonioso.

Respuesta. Debe decirse que alguna disparidad debió existir en aquel estado, cuando menos la de sexos, pues sin ésta no se da la generación.—E igualmente la de edad, pues unos nacían de otros, y en las uniones no había estériles.

Pero aun respecto del alma habría disparidad en justicia y ciencia. Y es que el hombre no obraba necesaria, sino libremente, de donde se seguía que pudiesen aplicar más o menos el ánimo a hacer algo, a querer o a conocer, adelantando así más o menos en la justicia y en la ciencia.

Aun por parte del cuerpo podía haber disparidad, pues el cuerpo no era ajeno a las leyes naturales. Podían, por tanto, los agentes exteriores servirles de mayor o menor ayuda o utilidad, dado que su vida se sustentaba con alimentos. Y así no hay inconveniente en decir que unos fuesen más robustos, de mayor talla, de mayor belleza o complexión que otros, debido a las influencias de la atmósfera o de los astros. Bien entendido que en los inferiores no se daría ningún defecto ni pecado en el alma ni en el cuerpo.

Soluciones. 1. El intento de San Gregorio es excluir la disparidad que se origina de la justicia y del pecado, que hace que unos tengan que ser reprimidos por otros con castigos.

2. La igualdad causa un amor mutuo equivalente. No obstante, entre los no iguales cabe mayor amor, aunque no sea igual por ambas partes. En efecto, el padre ama al hijo con un amor natural mayor que el del hermano al hermano, aunque el

loca tribuens dispositio». Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu fuisse, ad minus quantum ad sexum: quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset. — Similiter etiam quantum ad aetatem: sic enim quidam ex aliis nascebantur; nec illi qui miscebantur, steriles erant.

Sed et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium; ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii.

Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis et minus: cum etiam et cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores et pulchriores et melius complexionati. Ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus sive peccatum, sive circa animam sive circa corpus.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quae est secundum differentiam iustitiae et peccati; ex qua contingit quod aliqui poenaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum quod aequalitas est causa quod dilectio mutua sit aequalis. Sed tamen inter inaequales potest esse maior dilectio quam inter aequales, licet non aequaliter utrinque respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter, quam frater fra-

trem; licet filius non tantundem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum quod causa disparitatis poterat esse et ex parte Dei, non quidem ut puniret quosdam et quosdam praemiaret; sed ut quosdam plus, quosdam minus sublimaret, ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturae poterat disparitas causari secundum praedictum (in c) modum, absque aliquo defectu naturae.

hijo no le corresponda con idéntico amor.

3. La causa de la desigualdad podría venir de Dios, no porque a unos castigase y a otros premiase, sino porque a unos elevaría más que a otros, mostrando así la belleza del orden entre los hombres; o también vendría de la naturaleza en el sentido ya dicho, sin significar esto imperfección natural alguna.

ARTICULO 4

Utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur [a]

Si existía dominio de unos hombres sobre otros

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae homini non dominabatur.

1. Dicit enim Augustinus, XIX «De civ. Dei» [9]: «Hominem rationalem, ad imaginem suam factum, non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori».

2. Praeterea, illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati: dictum est enim mulieri post peccatum, «Sub potestate viri eris», ut dicitur Gen. 3,16. Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subiectus.

3. Praeterea, subiectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de praecipuis bonis, quod in statu innocentiae non defuisset, quando «nihil aberat quod bona voluntas cupere posset», ut Augustinus dicit XIV «De civ. Dei» [10]. Ergo homo homini in statu innocentiae non dominabatur.

Dificultades. Parece que no existía dominio de unos hombres sobre otros.

1. Dice San Agustín: "Dios quiso que el ser racional, hecho a su imagen, fuese señor sólo de los seres irracionales; no quiso que fuese señor el hombre del hombre, sino sólo de las bestias."

2. Lo impuesto como pena del pecado no existía en el estado de inocencia. Y la sujeción de unos hombres a otros, como la de la mujer al hombre, fué impuesta por el pecado, pues se dice a la mujer en la Escritura: "Serás dominada por tu marido." Por consiguiente, en el estado de inocencia no estaba el hombre sometido a otros hombres.

3. Sujeción y libertad se oponen. Ahora bien, entre los primeros bienes del estado de inocencia se contaba el de la libertad, pues en aquel estado "no les faltaba cosa que pudiese apetecer la buena voluntad", según San Agustín. Luego el hombre no dominaba a los otros en el estado de inocencia.

---

[a] Supra q.92 a.1 ad 2; *Sent.* 2 d.44 q.1 a.3.

[9] C.15: ML 41,643.

[10] C.10: ML 41,417.

Por otra parte, tenemos que los hombres en aquel estado no eran de condición superior a los ángeles. Y entre éstos se da dominio, habiendo un orden de ángeles que se llaman "dominaciones". Por lo tanto, no se opone a la dignidad de aquel estado que unos hombres dominasen a otros.

Respuesta. El dominio tiene doble acepción. La primera es lo opuesto a la servidumbre, y en este sentido domina el que tiene un siervo. La segunda se refiere a cualquier modo de tener alguien en sujeción, y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia, mientras que el segundo ciertamente era posible.

La razón es que el siervo y el libre difieren en que "el libre es dueño de sí", como dice el Filósofo, mientras que el siervo se ordena a otros. Hay, por tanto, servidumbre cuando se retiene a uno para utilidad propia. Y, dado que todos apetecen el bien propio y se contristan de que lo que debiera ser propio ceda en favor de los demás, este dominio importa la aflicción de los sometidos, por lo cual no podía existir en el estado de inocencia.

Por el contrario, el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Y este dominio es el que existía en el estado de inocencia por doble razón. La primera, por la naturaleza social del hombre, que se cumplía también en el estado de inocencia. Ahora bien, la vida social no se da si no hay al frente uno que la dirija al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas, y uno sólo a una. Por esta razón dice el Filósofo que, cuando muchas cosas se ordenan a una sola, siempre hay algo que es primero y dirige.—La segunda sería el incon-

Sed contra, conditio hominum in statu innocentino non erat dignior quam conditio angelorum. Sed inter angelos quidam aliis dominantur: unde et unus ordo «Dominationum» vocatur. Ergo, non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur.

Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti: et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque: et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur: sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset.

Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod «liber est causa sui», ut dicitur in principio «Metaphys.»[11]; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem.

Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum com-

[11] C.2 n.9 (Bk 982b26): S.Th., lect.3 n.58.

muno intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit, in principio «Politic.» [12], quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.—Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequerotur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. 4,10: «Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes». Unde Augustinus dicit, XIX «De civ. Dei» [13], quod «iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi: hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit».

veniente que habría de no poner al servicio de los demás la superioridad de ciencia y justicia de que algunos estaban poseídos, pues dice la Escritura: "El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros." Y San Agustín dice: "Los justos no mandan por la complacencia de mandar, sino por el deber de aconsejar; así es el orden natural y así constituyó Dios al hombre."

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta, quae procedunt de primo modo dominii.

Soluciones. Con lo dicho quedan resueltas todas las objeciones, pues parten de la primera acepción de dominio.

[12] C.2 n.9 (BK 1252a28): S.Th., lect.3
[13] C.14.15: ML 41,643

CUESTION 97

(In quatuor articulos divisa)

De his quae pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conservationem

De lo que se refiere a la conservación del individuo en el estado del primer hombre

A continuación se estudia lo referente al cuerpo en el estado del primer hombre. Primero, lo referente a la conservación del individuo. Y segundo, a la de la especie.

Respecto de lo primero preguntaremos cuatro cosas:

Primera: si el hombre en el estado de inocencia era inmortal.

Segunda: si era impasible.

Tercera: si necesitaba alimentarse.

Cuarta: si el árbol de la vida le daba la inmortalidad.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum primi hominis secundum corpus (cf. q.94, introd.). Et primo, quantum ad conservationem individui; secundo, quantum ad conservationem speciei (q.98).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo in statu innocentiae esset immortalis.

Secundo: utrum esset impassibilis.

Tertio: utrum indigeret cibis.

Quarto: utrum per lignum vitae immortalitatem consequerentur.

ARTICULO 1

Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis [a]

Si el hombre en el estado de inocencia era inmortal

Dificultades. Parece que el hombre en el estado de inocencia no era inmortal.

1. "Mortal" entra en la definición del hombre, y la definición acompaña siempre a lo definido. Por tanto, si existía el hombre, debía ser mortal.

2. Dice el Filósofo: "Lo corruptible e incorruptible difieren genéricamente." Y entre lo que difiere genéricamente no cabe mutuo cambio. Si, pues, el primer hombre era

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis.

1. «Mortale» enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Praeterea, «corruptibile et incorruptibile genere differunt», ut dicitur in X «Metaphys.» [1] Sed eorum quae differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorrup-

---

[a] Supra q.76 a.5 ad 1; *Sent.* 2 d.19 a.2.4; 4 d.44 q.3 a.1 q.ª2; *De verit.* q.24 a.9; *De malo* q.5 a.5; *In Rom.* 5 lect.3; *Compend. Theol.* c.152.

[1] IX c.10 n.1 (Bk 1058b28): S.Th., l.10 lect.12 n.2136.

tibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Praeterea, si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam: quia, cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis. Similiter nec per gratiam: quia primus homo gratiam per poenitentiam recuperavit, secundum illud Sap. 10,2: «Eduxit illum a delicto suo»; ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiae.

4. Praeterea, immortalitas promittitur homini in praemium; secundum illud Apoc. 21,4: «Mors ultra non erit». Sed homo non fuit conditus in statu praemii, sed ut praemium mereretur. Ergo homo in statu innocentiae non fuit immortalis.

Sed contra est quod dicitur ad Rom. 5,12, quod «per peccatum intravit mors in mundum». Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo, ex parte materiae: eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut angelus; vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus caeleste. Et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile.—Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae: quia scilicet rei corruptibili per naturam, inhaeret aliqua dispositio per quam totaliter a corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam: quia, ut dicit Augustinus in Epistola «Ad Dioscorum» [2], «tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor».—Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut

incorruptible, no podía ser ahora corruptible.

3. La inmortalidad en aquel estado sería por naturaleza o por gracia. No podía ser por naturaleza, pues, permaneciendo ésta específicamente idéntica, también ahora sería inmortal. Tampoco por gracia, pues ésta la recuperó el primer hombre por el arrepentimiento, según leemos en la Escritura: "Le salvó de su caída", y con ella habría recuperado también la inmortalidad. Por consiguiente, el hombre no era inmortal en el estado de inocencia.

4. La inmortalidad nos es prometida como premio: "La muerte no existirá más", dice la Escritura. Ahora bien, el hombre no fué creado en estado de premio, sino para merecer el premio. Luego en el estado de inocencia no fué inmortal.

Por otra parte, dice San Pablo: "Por el pecado entró la muerte en el mundo." Luego antes el hombre era inmortal.

Respuesta. La incorruptibilidad tiene triple sentido. Uno, referido a la materia, y entonces es incorruptible aquello que o no tiene materia, como el ángel, o la tiene con potencia a una sola forma, como los cuerpos celestes. Ambos son naturalmente incorruptibles.—Otro, referido a la forma, y entonces es una disposición que impide la corrupción en una cosa naturalmente corruptible. Esto se llama incorruptible por gloria, pues, como dice San Agustín, "Dios hizo el alma de tal vigor natural que su bienaventuranza se vierte en el cuerpo como plenitud de salud o don de incorrupción."—El tercer sentido se toma de la causa eficiente. Y éste es el modo como el hombre era incorruptible e inmortal en el estado de inocencia, pues, como dice San Agustín, "Dios dotó al hombre de inmortalidad mientras no pecase, para que él mismo se diese

[2] *Epist.* 118 c.3: ML 33,439.

la vida o la muerte." En efecto, su cuerpo no era incorruptible por virtud propia, sino por una fuerza sobrenatural impresa en el alma que preservaba el cuerpo de corrupción mientras estuviese unida a Dios. Y esto fué razonablemente dado, ya que, como el alma racional—según dijimos—excede la proporción de la materia corporal, era preciso que desde el principio le fuese dada una virtud que pudiese conservar el cuerpo más allá de lo que pedía su naturaleza material.

Augustinus dicit in libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» [3], **«Deus hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem». Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedet proportionem corporalis materiae, ut supra (q.76 a.1) dictum est; conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.**

Ad primum ergo et secundum dicendum quod rationes illae procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

Ad tertium dicendum quod vis illa praeservandi corpus a corruptione, non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae et meritum gloriae, non tamen ad amissae immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturae defectus in melius reparandus erat, ut infra dicetur (3 q.14 a.4 ad 1).

Ad quartum dicendum quod differt immortalitas gloriae, quae promittitur in praemium, ab immortalitate quae fuit homini collata in statu innocentiae.

Soluciones. Las objeciones primera y segunda parten de lo que es incorruptible e inmortal por naturaleza.

3. La virtud de preservar el cuerpo de corrupción no era natural al alma, sino un don de gracia. Y si bien recuperó la gracia, por la que quedaba limpio de la culpa y merecía la gloria, no así el efecto de la inmortalidad. Este se reservaba a Cristo, quien repararía sobreabundantemente los defectos de la naturaleza, como veremos.

4. No es lo mismo la inmortalidad de la gloria prometida como premio y la inmortalidad conferida al hombre en el estado de inocencia.

ARTICULO 2

Utrum homo in statu innocentiae fuisset passibilis [a]

Si el hombre en el estado de inocencia era pasible

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae fuisset passibilis.

1. «Sentire» enim «est pati quoddam» [4]**. Sed homo in statu**

Dificultades. Parece que el hombre en el estado de inocencia era pasible.

1. "Sentir es una cierta pasión". Y el hombre en el estado de inocen-

[a] *Sent.* 2 d.19 a.3; 4 d.44 a.1 q.4 ad 1.

[3] AMBROSIASTER, p.1 q.19: ML 35,2227.

[4] ARISTOT., *De anima* 2 c.11 n.2 (BK 423b26): S.TH., lect.23 n.546.

innocentiae fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Praeterea, somnus passio quaedam est. Sed homo in statu innocentiae dormivisset, secundum illud Gen. 2,21: «Immisit Deus soporem in Adam». Ergo fuisset passibilis.

3. Praeterea, ibidem subditur quod «tulit unam de costis eius». Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Praeterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset. Et sic primus homo fuit passibilis.

Sed contra est quia, si fuit passibilis, fuit etiam corruptibilis: quia «passio, magis facta, abicit a substantia» [5].

Respondeo dicendum quod passio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie: et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis: in rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. — Alio modo, dicitur passio communiter, secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae; sicut intelligere vel sentire dicitur «pati quoddam» [6].

Hoc igitur secundo modo, homo in statu innocentiae possibilis erat, et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione, erat impassibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis: poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire non removent hominem a natura sensible. Luego también era pasible.

2. El sueño es una pasión. Y, como el hombre en el estado de inocencia dormía, pues leemos en el Génesis: "Envió Dios a Adán un profundo sopor", se sigue que era pasible.

3. En el mismo lugar se añade que "tomó una de sus costillas". Luego al menos en la escisión de un miembro fué pasible.

4. El cuerpo del hombre era blando, y, por consiguiente, pasivo respecto de lo duro, que al chocar con su cuerpo le inmutaría. Luego el primer hombre fué pasible.

Por otra parte, está que, de ser pasible, sería también corruptible, pues "la pasión agrandada transforma la substancia".

Respuesta. La pasión se toma en doble sentido. En el primero, el propio, padecer es ser alterado en una disposición natural. En efecto, la pasión es efecto de una acción, y los seres naturales contrarios son mutuamente activos y pasivos, pues unos alteran las disposiciones naturales de otros.—En el segundo, más corriente, la pasión es cualquier mutación, aun la que perfecciona la naturaleza, y en este sentido el sentir y entender son "una cierta pasión".

En este segundo sentido, el hombre, en el primer estado, era pasible en su alma y en su cuerpo, mientras que en el primer sentido de pasión era impasible en alma y en cuerpo, por lo cual hubiera podido librarse de toda pasión, y aun de la muerte, si hubiera perseverado sin pecado.

Soluciones. 1 y 2. Con lo dicho se resuelven las dos primeras objeciones, pues el sentir y el dormir no

---

[5] ARISTOT., *Topic.* 6 c.6 n.21 (BK 145a3).
[6] ARISTOT., *De anima* 3 c.4 n.2 (BK 429a13): S.TH., lect.7 n.675; cf. supra arg.1

cambian una disposición natural del hombre, sino que se ordenan a su bien.

S. La costilla de Adán, como dijimos, le fué dada como principio del género humano, al igual que el semen lo tiene el hombre por ser principio generativo. Y así como la pérdida del semen no es una alteración que destruya una disposición natural, así tampoco la separación de aquella costilla.

4. En parte la propia razón, que dicta qué cosas son nocivas, y en parte la divina Providencia, que la defendía de todo incidente que le pudiera sobrevenir, preservaban el cuerpo del hombre en el estado de inocencia de toda lesión de cualquier cuerpo duro.

turali dispositione, sed ad bonum naturae ordinantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.92 a.3 ad 2) dictum est, costa illa fuit in Adam, inquantum erat principium humani generis; sicut semen est in homine, inquantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione quae removeat hominem a naturali dispositione, ita etiam est dicendum de separatione illius costae.

Ad quartum dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae poterat praeservari ne pateretur laesionem ab aliquo duro, partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quae sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo laederetur.

ARTICULO 3

Utrum homo in statu innocentiae indigebat cibis *

Si el hombre en el estado de inocencia necesitaba alimentos

Dificultades. Parece que el hombre en el estado de inocencia no necesitaba alimentos.

1. El alimento se necesita para reparar lo perdido. Pero, al parecer, en el cuerpo de Adán no había desgaste, pues era incorruptible. Luego no necesitaba alimentos.

2. La comida es necesaria para la nutrición. Pero ésta importa alteración. Y, puesto que el cuerpo del hombre era impasible, no parece que tuviese necesidad de alimento.

3. Se dice que el alimento nos es necesario para la conservación de la vida. Pero a Adán le bastaba no pecar para conservar la vida. Luego no necesitaba alimentos.

4. El alimentarse implica la emisión de los residuos, cosa incompati-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non indigebat cibis.

1. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adae, ut videtur, nulla fiebat deperditio: quia incorruptibilis erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Praeterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Praeterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitae conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare: quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Praeterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluita-

* *Sent.* 2 d.19 a.2 ad 23; *Cont. Gent.* 4,83; *De malo* q.5 a.5 ad 8; *Compend. Theol.* c.156

tum, quae habent quandam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibis non utoretur.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,16: «De omni ligno quod est in Paradiso, comedetis».

Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiae habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse, anima secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare: unde dicitur Gen. 2,7: «Factus est homo in animam viventem», idest vitam corpori dantem. Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem.

In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum est anima: et ideo corpus illud dicebatur «animale» (cf. I Cor. 15,44), inquantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitae in istis inferioribus, ut dicitur in libro «De anima» [1], est anima vegetabilis, cuius opera sunt alimento uti et generare et augeri. Et ideo haec opera homini in primo statu competebant. In ultimo vero statu post resurrectionem, anima communicabit quodammodo corpori ea quae sunt sibi propria inquantum est spiritus: immortalitatem quidem, quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora «spiritualia» dicentur (cf. I Cor. 15,44). Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt: sed in statu innocentiae eis indigebant.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in

ble con la dignidad de aquel primer estado. Por tanto, el hombre en el primer estado no se alimentaba.

Por otra parte, dice el Génesis: "De todo árbol que hay en el paraíso puedes comer".

Respuesta. El hombre en el estado de inocencia tenía una vida vegetativa, que necesitaba alimentos; sin embargo, después de la resurrección, su vida será espiritual y no los necesitará. Para comprender esto hay que tener en cuenta que el alma racional es, a la vez, alma y espíritu. Es alma, por lo que tiene de común con la de los animales el informar el cuerpo; y así leemos en la Escritura: "Y fué el hombre ser animado", esto es, con cuerpo dotado de vida. Pero es también espíritu en lo que tiene de específico, a saber, su potencia intelectiva inmaterial.

En el primer estado, el alma racional informaba en su razón de alma el cuerpo, y así éste se llamaba "animal", por tener la vida del alma. El primer principio de vida en los seres inferiores es el alma vegetativa, como dice el Filósofo, a la cual le compete alimentarse, engendrar y crecer. Por consiguiente, estas cosas se daban en el hombre en el primer estado.—Pero en el estado último, después de la resurrección, el alma hará que redunde en el cuerpo lo que le es peculiar como espíritu, esto es, la inmortalidad en todos; y en los buenos, cuyos cuerpos serán llamados "espirituales", la impasibilidad, la gloria y la virtud. Después de la resurrección, por consiguiente, los hombres no necesitarán alimentarse, pero en el estado de inocencia sí.

Soluciones. 1. Dice San Agustín: "¿Cómo podía ser inmortal lo que

[1] L.2 c.4 n.2 (Bk 415a23): S.Th., lect.7, n.309; l.3 c.9 n.4 (Bk 432b8): S.Th., lect.14 n.798.

necesitaba alimentarse? Pues lo inmortal no necesitaba de alimento ni de bebida." Ya dijimos que la inmortalidad de aquel primer estado estaba sobreañadida al alma como fuerza sobrenatural, y no como disposición inherente al cuerpo. Y así, el calor podría consumir parte de la humedad de aquel cuerpo; de donde, para que no se consumiese, debía ser restaurado con alimento.

2. En la nutrición hay una cierta pasión o alteración por parte del alimento al convertirse en substancia del alimentado. Pero de aquí no se deduce que el cuerpo del hombre fuera pasible, sino que lo era el alimento. Además que esta tal pasión es perfección de la naturaleza.

3. Si el hombre no se proveyese con alimento, pecaría, como pecó tomando el alimento prohibido. Pues en un mismo mandato recibió la orden de alimentarse de todo árbol del paraíso y de abstenerse del de la ciencia del bien y del mal.

4. Opinan algunos que el hombre en el estado de inocencia sólo tomaba el alimento necesario, por lo cual de la nutrición no restaría nada.—Pero esto no parece razonable, ya que en el alimento siempre habría alguna materia indigerible que debía arrojarse. No obstante, estaba de tal modo ordenado que no había indecencia alguna en ello.

libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» (cf. nt.8): «Quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortale enim non eget esca neque potu». Dictum est enim supra (a.1) quod immortalitas primi status erat secundum vim quandam supernaturalem in anima residentem: non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhaerentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad secundum dicendum quod in nutritione est quaedam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti, quod convertitur in substantiam eius quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis. Quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturae.

Ad tertium dicendum quod, si homo sibi non subvenirot de cibo, peccaret; sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim sibi praeceptum fuit (Gen. 2,16-17) ut a ligno scientiae boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno Paradisi vesceretur.

Ad quartum dicendum quod quidam dicunt quod homo in statu innocentiae non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium: unde non fuisset ibi superfluitatum emissio.—Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua faeculentia, quae non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum. Unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset.

ARTICULO 4

Utrum homo in statu innocentiae per lignum vitae immortalitatem consecutus fuisset [a]

Si el hombre en el estado de inocencia conseguiría la inmortalidad por el árbol de la vida

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lignum vitae non poterat esse causa immortalitatis.

1. Nihil enim potest agere ultra suam speciem: effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitae erat corruptibile: alioquin non potuisset in nutrimentum assumi, quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est (a.3 ad 2). Ergo lignum vitae incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Praeterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitae immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Praeterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt quod dii qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales: quos irridet Philosophus in III «Metaphys.» [a]

Sed contra est quod dicitur Gen. 3,22: «Ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitae, et comedat et vivat in aeternum».

Praeterea, Augustinus, in libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» (cf. nt.3), dicit: «Gustus arboris vitae corruptionem corporis inhibebat: denique etiam post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitae».

Respondeo dicendum quod lignum vitae quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duo re-

Dificultades. Parece que el árbol de la vida no podía causar la inmortalidad.

1. Ninguna cosa puede producir un efecto que exceda su forma. Ahora bien, el árbol de la vida era corruptible, como lo muestra su virtud de alimentar, que es una mutación substancial, como dijimos. Luego no podía causar la incorruptibilidad.

2. Los efectos causados por las potencias vegetativas o de cualesquiera otros seres naturales son naturales. Por tanto, si el árbol de la vida causase la inmortalidad, ésta sería natural.

3. Esto renueva las antiguas fábulas, ridiculizadas por el Filósofo, que atribuían la inmortalidad de los dioses a que comían cierto alimento.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "No vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre".

2. Dice San Agustín: "El gusto del árbol de la vida apartaba la corrupción del cuerpo. Y aun después del pecado hubiera podido ser incorruptible, si se le hubiera permitido volver a comer de él".

Respuesta. El árbol de la vida causaba tan sólo la inmortalidad en una cierta manera, no en absoluto, y para comprenderlo claramente basta distinguir los dos remedios que el

[a] *Sent.* 2 d.19 a.4; *De malo* q.5 a.5 ad 8.9.

[a] II c.4 n.12.13 (Bk 1000a12-19): S.Th., l.3 lect.11 n.468.

hombre tenía en aquel estado contra los dos siguientes defectos. El primero, la pérdida de humedad por efecto del calor natural, instrumento del alma. Y esto lo remediaba el hombre comiendo de los otros árboles del paraíso, del mismo modo que nuestros alimentos ahora.

El segundo se debe a que, como dice el Filósofo, cuando se añade algo extraño a una cosa húmeda, ésta pierde parte de su virtud constitutiva, como el agua añadida al vino toma el sabor de éste; pero, si la cantidad aumenta, disminuye la fuerza del vino y acaba por aguarse. En efecto, vemos que, en un principio, la fuerza activa de la especie es tan vigorosa, que no sólo transforma el alimento necesario para restaurar las fuerzas perdidas, sino también para el crecimiento. Después el alimento asimilado sólo da para restaurar las fuerzas perdidas; y, finalmente, en la vejez, ni aun para esto, viniendo así la decrepitud y la disolución natural del cuerpo. — Contra este defecto se fortalecía el hombre con el árbol de la vida, que robustecía el vigor de la especie contra el desgaste originado por la unión de lo extraño. Y así dice San Agustín: "Tenía a mano la comida, por que no tuviese hambre; la bebida, por que no tuviese sed, y el árbol de la vida, para que no le menoscabase la senectud". Y en otra parte dice que "el árbol de la vida infundía la incorrupción a los hombres a modo de medicina".

Pero esta inmortalidad no era absoluta, pues la virtud que redundaba del alma en el cuerpo no provenía del árbol de la vida, ni éste podía dar al cuerpo una inmortalidad perpetua. En efecto, la virtud de cualquier cuerpo es finita, y por ello la virtud del árbol de la vida no podía hacer durar el cuerpo infinitamente en el tiempo, sino sólo determinado

media ad conservationem vitae habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animae instrumentum. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum Paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis, per cibos quos sumimus.

Secundus autem defectus est quia, ut Philosophus dicit I «De generat.» [9], **illud quod generatur ex aliquo extraneo, adiunctum ei quod prius erat humido praeexistenti, imminuit virtutem activam speciei: sicut aqua adiuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini, sed secundum quod magis et magis additur, diminuit vini fortitudinem, et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis, quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum. Postmodum vero quod aggeneratur non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi. Tandem vero, in statu senectutis, nec ad hoc sufficit: unde sequitur decrementum, et finaliter naturalis dissolutio corporis.— Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitae: habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit, in XIV «De civ. Dei»** [10], **quod «cibus aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret, et lignum vitae ne senectus eum dissolveret». Et in libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» (l.c. nt.3), dicit quod «vitae arbor medicinae modo corruptionem hominum prohibebat».**

Non tamen simpliciter immortalitatem causabat. Quia neque virtus quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae: neque etiam poterat immortalitatis dispositionem cor-

[9] C 5 n.18 (Bk 322a28): S.Th., lect.17 n.6.
[10] C 26: ML 41,434.

pori praestare, ut nunquam dissolvi posset. Quod ex hoc patet, quia virtus cuiuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitae ad hoc se extendere ut daret corpori *virtutem* durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod, quanto aliqua virtus est maior, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitae esset finita, semel sumptum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae.

tiempo. Y es que, cuanto mayor es la virtud de una cosa, más perdurable es su efecto. Por consiguiente, si la virtud del árbol de la vida era finita, su gusto preservaba de la corrupción por determinado tiempo, acabado el cual, o el hombre sería cambiado a una vida espiritual o de nuevo necesitaría comer del árbol de la vida.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae rationes concludunt quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliae vero concludunt quod causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem, secundum modum praedictum (in c).

Soluciones. Con esto quedan resueltas las objeciones; pues de las primeras se deduce que no causaba la absoluta incorruptibilidad, y de las otras, que la causaba impidiendo la corrupción del modo ya dicho.

TRANSMISION DE LA NATURALEZA

En el estado de inocencia se transmitiría a los hijos la naturaleza humana por verdadera generación y no tendrían al principio el desarrollo perfecto de sus miembros ni tampoco de su razón, sino tan sólo de un modo relativo.

Nada más crear Dios al hombre, juntamente con la mujer, les impuso el mandato de multiplicarse en la procreación de hijos (Gén. 1,28). Y como las condiciones del estado en que los había constituído eran incompatibles con toda perturbación y desorden de la razón por la parte sensitiva, Santo Tomás no vacila en afirmar que la continencia no sería virtuosa en el estado de inocencia [1]. Todos, por tanto, tendrían hijos, a los que comunicarían su naturaleza [2]. Para lo cual Santo Tomás supone, con fundamento, que entonces habría tantas hembras como varones, obedeciendo la diferenciación del sexo a la misma voluntad de los padres, ya que en aquel estado no podía haber desorden alguno, y la voluntad del hombre tenía un dominio perfecto sobre todas las cosas, cuanto más sobre el resultado de sus propios actos [3].

Algunos autores llegaron a pensar, entre los que se encuentran también algunos Padres, que la naturaleza no se transmitiría entonces por la generación a causa de la torpeza de este acto, sino inmediatamente por Dios, como en los ángeles. Decían también que los niños tenían desde un principio el desarrollo perfecto de sus miembros y de su razón, poseyendo desde un principio el conocimiento perfecto de todas las cosas. Porque en el estado de inocencia no podía haber ningún defecto.

Santo Tomás tiene todas estas cosas por verdaderas utopías, y establece el principio de que el desarrollo orgánico progresivo es una ley de la misma naturaleza, y, por consiguiente, que los defectos congénitos al principio de origen son totalmente compatibles con la perfección del estado de inocencia, a diferencia de los que miran a su envejecimiento y disolución, de los cuales precisamente la preservaba el estado de inocencia [4]. Y otro tanto hay que decir también de la razón, la cual en su ejercicio depende objetivamente de los sentidos, cuyo funcionamiento es correlativo a su perfección orgánica [5]. Pero, llegado el tiempo oportuno, tendrían un conocimiento más perfecto que el que tienen ahora los niños, como luego veremos.

---

[1] *Quodl.* 3 q.11; 1 q.98 a.2 ad 3.
[2] *Quodl.* 3 q.11.
[3] 1 q.99 a.2c et ad 2; *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.1 ad 1; *Quodl.* 3 q.11.
[4] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.1c et ad 3; 1 q.101 a.2; *De verit.* q.18 a.7.
[5] 1 q.99 a.1; *De verit.* q.18 a.8.

CUESTION 98

(In duos articulos divisa)

De pertinentibus ad conservationem speciei

De lo perteneciente a la conservación de la especie

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad conservationem speciei (cf. q.97 introd.). Et primo, de ipsa generatione; secundo, de conditione prolis genitae (q.99).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum in statu innocentiae fuisset generatio.

Secundo: utrum fuisset generatio per coitum.

Viene ahora el estudio de lo que pertenece a la conservación de la especie. En primer lugar, trataremos de la generación, y luego de la condición de los hijos.

Respecto de lo primero, preguntaremos dos cosas:

Primera: si en el estado de inocencia habría generación.

Segunda: si la generación era por coito.

ARTICULO 1

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio [a]

Si en el estado de inocencia habría generación

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio.

1. \«Generationi» enim «corruptio est contraria», ut dicitur in V «Physic.» [1] Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiae non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Praeterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest: unde et in illis individuis quae in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiae homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiae generatio non fuisset.

3. Praeterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fie-

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia no habría generación.

1. "La generación es lo contrario a la corrupción", dice el Filósofo. Y las cosas contrarias tienen una misma razón. Ahora bien, como en el estado de inocencia no habría corrupción, tampoco generación.

2. La generación se ordena a conservar en la especie lo que individualmente no puede conservarse, y así en los seres eternos no hay generación. Y como en el estado de inocencia el hombre viviría perpetuamente, no hacía falta generación.

3. Por la generación se multiplican los hombres. Y, aumentados los dueños, es necesario dividir las po-

[a] *Sent.* 2 d.20 q.1 a.1.

[1] C.5 n.6 (Bk 229a12): S.Th., lect.8 n.11.

sesiones para distinguir lo que es propio de cada uno. Luego, habiendo sido constituido el hombre como señor de los animales, una vez multiplicados los hombres, se seguiría la división del dominio. Pero esto parece que es contrario al derecho natural, según el cual todas las cosas son comunes, en sentir de San Isidoro. Por consiguiente, no habría generación en el estado de inocencia.

Por otra parte, dice la Escritura: "Procread, y multiplicaos, y henchid la tierra". Esta tal multiplicación no puede hacerse sino por generación, supuesto que en un principio sólo fueron creados dos. Luego en el primer estado habría generación.

Respuesta. En el estado de inocencia habría generación que multiplicase los hombres, pues, de lo contrario, el pecado del hombre hubiera sido muy necesario, como medio de alcanzar un gran bien. En efecto, hay que tener en cuenta que el hombre, según su naturaleza, es algo intermedio entre lo corruptible y lo incorruptible, puesto que su alma es naturalmente incorruptible, y el cuerpo, corruptible. Debe notarse asimismo que el fin de la naturaleza opera de distinto modo en lo corruptible y en lo incorruptible. Y es que a lo que la naturaleza tiende siempre y continuamente es algo esencial a ella. Pero a lo que sólo tiende durante determinado tiempo no es algo primario en la naturaleza, sino subordinado a otro, pues, en caso contrario, su desaparición supondría la desaparición de la intención de la naturaleza. Y puesto que en los seres corruptibles tan sólo la especie perdura siempre y continuamente, en éstos el bien de la especie—a cuya conservación se ordena la generación—es el fin principal de la naturaleza. Por el contrario, las substancias incorruptibles permanecen siempre específica e individualmente, por lo cual en ellas la conservación

ri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii. Quod videtur esse contrarium iuri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit [2]. Non ergo fuisset generatio in statu innocentiae.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,28: «Crescite et multiplicamini, et replete terram». Huiusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset: cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

Respondeo dicendum quod in statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis: alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo, secundum suam naturam, est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles: nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum: alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: et ideo etiam ipsa individua

[2] Etymol. 1,5 c.4: ML 82,199.

sunt de principali intentione naturae.

Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae Auctore, qui solus est humanarum animarum creator. Et ideo, ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit, etiam in statu innocentiae.

Ad primum ergo dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae, quantum erat de se, corruptibile erat, sed potuit praeservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quae debetur corruptibilibus rebus.

Ad secundum dicendum quod generatio in statu innocentiae, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad tertium dicendum quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut Philosophus dicit in II «Politic.» [1] Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur: cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

de los individuos constituye también el fin principal de la naturaleza.

Por consiguiente, al hombre le corresponde la generación en su parte corporal, corruptible de por sí. Y por parte del alma, que es incorruptible, corresponde a su naturaleza—o mejor, al autor de la naturaleza, único creador de las almas—el intento de multiplicar los individuos. Por ello estableció la generación aun en el estado de inocencia para multiplicar el género humano.

Soluciones. 1. El cuerpo del hombre en el estado de inocencia era corruptible de por sí, y era el alma la que le preservaba de la corrupción. Por consiguiente, no debía quitársele la generación, que va aneja a la parte corruptible.

2. Aun cuando la generación en el estado de inocencia no tuviese por fin la conservación de la especie, tendría la multiplicación del individuo.

3. En nuestro estado, al aumentar los dueños se dividen las posesiones, pues la comunidad de posesión es origen de discordia, como nota el Filósofo. Pero en el estado de inocencia estaban de tal modo armonizadas las voluntades de los hombres, que cada uno hubiese tomado del bien común lo que le correspondía sin peligro alguno de discordia. Y esto hay ocasión de verlo ahora entre hombres rectos.

ARTICULO 2

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum [a]

Si en el estado de inocencia habría generación por coito

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum.

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia no habría generación por coito.

[1] C. 5 (BK 1263a21): S.Th., lect.4.

[a] *Sent.* 2 d.20 q.1 a.2

1. San Juan Damasceno pinta al primer hombre en el paraíso como "otro ángel". Ahora bien, en el estado siguiente a la resurrección, cuando los hombres serán semejantes a los ángeles, "ni se casarán ni se darán en casamiento", como dice el Evangelio. Luego tampoco en el paraíso habría generación por coito.

2. Los primeros padres fueron creados en edad adulta. De ser la generación antes del pecado por coito, hubiesen estado unidos carnalmente en el paraíso, lo cual está contra la misma Escritura.

3. Por la vehemencia del deleite de este acto, el hombre se asemeja a las bestias, por cuya razón se alaba la continencia. Y el Salmista compara al hombre con las bestias por el pecado: "El hombre, aun puesto en suma dignidad, no entiende; es semejante a los animales". Luego antes del pecado no había unión carnal.

4. En el estado de inocencia no habría corrupción. Y la virginidad se pierde por el coito. Luego éste no existía en el estado de inocencia.

Por otra parte, Dios creó hombre y mujer antes del pecado. Y, como Dios no hace nada en vano, habría coito en el estado de inocencia, pues a él se ordena la distinción sexual.

2. Leemos que la mujer fué creada como ayuda para el varón. Y no podría serlo más que para la generación, porque para cualquier otra cosa le sería *más* útil la ayuda del varón.

Respuesta. Algunos antiguos doctores, atendiendo a la fealdad que

1. Quia, ut Damascenus dicit[1], primus homo erat in Paradiso terrestri «sicut angelus quidam». Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines angelis similes, «neque nubent neque nubentur», ut dicitur Mt. 22,30. Ergo neque in Paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Praeterea, primi homines in perfecta aetate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in Paradiso carnaliter coniuncti. Quod patet esse falsum, secundum Scripturam (Gen. 4,1).

3. Praeterea, in coniunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis, propter vehementiam delectationis: unde etiam continentia laudatur, per quam homines *ab huiusmodi* delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud Psalmi 48,21: «Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis». Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminae carnalis coniunctio.

4. Praeterea, in statu innocentiae nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiae non fuisset.

Sed contra est quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur Gen. 1,27 et 2,22. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiam si homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Praeterea, Gen. 2,18-20 dicitur mulier esse facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud nisi ad generationem quae fit per coitum: quia ad quodlibet aliud opus, convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo etiam in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

Respondeo dicendum quod quidam antiquorum Doctorum, con-

---

[1] *De fide orth.* l.2 c.11 - MG 94,913.

siderantes concupiscentiae foeditatem quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in libro quem fecit «De homine» [5], quod in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli, absque concubitu, per operationem divinae virtutis. Et dicit (ibid.) quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus praescius erat.

Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini, secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra (q.97 a.3) dictum est, naturale est generare per coitum, sicut et ceteris animalibus perfectis. Et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et ceterorum membrorum.

Sunt igitur in coitu duo consideranda, secundum praesentem statum. Unum quod naturae est, scilicet coniunctio maris et feminae ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde, cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina; naturae ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina.—Aliud autem quod considerari potest, est quaedam deformitas immoderatae concupiscentiae. Quae in statu innocentiae non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit, in XIV «De civ. Dei» [6], «Absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo. Sed eo voluntatis nutu moverentur illa

importa este acto en el actual estado, dijeron que en el estado de inocencia no habría generación por coito. Y así, San Gregorio Niseno dice que en el paraíso el género humano se multiplicaría sin concúbito, como los ángeles se multiplicaron por creación de Dios. Y añade que Dios creó hombre y mujer en el primer estado previendo el pecado y el modo de generación que después de él habría de darse.

Pero esto se dice sin razón. Lo que es natural en el hombre ni se le añade ni se le retira por el pecado. Ya hemos visto, por otra parte, que el engendrar por coito es propio de la naturaleza animal del hombre, como lo es de los demás animales perfectos. Y esto lo muestran los miembros naturales destinados a ello, que no hay por qué afirmar que no tuviesen su función propia antes del pecado, como la tenían los demás miembros.

Pero en el coito en el estado actual hay dos cosas. Una, propia, que es la unión de hombre y mujer para engendrar. En toda generación se requiere un principio activo y otro pasivo. Por consiguiente, ya que en todos los seres con distinción sexual el principio activo está en el macho y el pasivo en la hembra, la misma naturaleza postula la unión de ambos para engendrar.—Lo otro que se puede considerar es la fealdad de una concupiscencia inmoderada, que no existiría en el estado de inocencia por estar allí sometidas las facultades inferiores a las superiores. Por lo cual dice San Agustín: "Lejos de nosotros sospechar que no pudieran engendrar sus hijos sin intervención del apetito torpe. Pero esos miembros se movían sometidos en todo a la voluntad, como los demás,

[5] *De homin. opif.* c.17: MG 44,188
[6] C.26: ML 41,434

y sin ardor ni estimuloso atractivo, sino con calma de alma y cuerpo".

Soluciones. 1. El hombre en el paraíso se asemejaba a los ángeles en su inteligencia espiritual, pero tenía además un cuerpo material con vida animal. Sólo después de la resurrección el hombre será semejante al ángel en el alma y en el cuerpo. Luego no vale el símil.

2. Como concluye San Agustín, los primeros padres en el paraíso no tuvieron unión sexual, porque, después de ser formada la mujer, fueron arrojados del paraíso por su pecado, o también porque esperaban la fijación del tiempo para la unión, cuyo mandato general ya tenían.

3. Los animales carecen de razón. Y el hombre se asemeja en el coito a las bestias en que no puede moderar el deleite del acto ni el ardor de la concupiscencia. Pero en el estado de inocencia no habría nada que no estuviese moderado según la recta razón, lo cual no quiere decir, como afirman algunos, que no hubiese deleite sensible, pues la intensidad de éste es tanto mayor cuanto lo es la condición natural y sensibilidad corporal, sino que el apetito no produciría de un modo tan desordenado el deleite. Esto estaría regulado por la razón, la cual no le disminuye, pero impide que ese deleite esté informado inmoderadamente por el apetito. Entiendo por "inmoderado" lo que está fuera de los límites de la razón. Por ejemplo, el sobrio no percibe un deleite menor que el goloso al tomar moderadamente la comida; pero su concupiscencia no se detiene en este deleite. Y esto indican las palabras de San Agustín, quien no excluye los deleites en el estado de inocencia, pero sí el ardor de la sensualidad y el desasosiego del ánimo.—Por esto la continencia en el estado de ino-

membra quo cetera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animi et corporis».

Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso fuisset sicut angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX «Super Gen. ad litt.»[7], ideo primi parentes in Paradiso non coierunt, quia, formata muliere, post modicum propter peccatum de Paradiso electi sunt: vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum.

Ad tertium dicendum quod bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quod delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset quod ratione non moderaretur: non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super huiusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat; et dico «immoderate», praeter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini (l.c. nt.6), quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi.—Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset

[7] C. 4 ML 34,395.

laudabilis, quae in tempore isto laudatur non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine.

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIV «De civit. Dei» (l.c. nt.6), in illo statu «nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero coniugis, salva integritate feminei genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret».

cencia no sería virtud, pues, si ahora se la alaba, no es por su abstinencia, sino por librarse de la sensualidad desordenada. Pero entonces la propagación se hacía sin sensualidad.

4. Contestamos con San Agustín que "en la unión sexual no habría corrupción de la integridad corporal. La introducción del semen en el útero se haría de igual modo que ahora se verifica la menstruación, salva la integridad. Y así como el parto no estaría ocasionado por gemidos dolorosos, sino por una relajación de las vísceras femeninas, así también no impulsaría a la concepción el apetito libidinoso, sino el uso voluntario de la naturaleza".

CUESTION 99

(In duos articulos divisa)

De conditione prolis generandae quantum ad corpus

De la condición de la prole en lo que respecta al cuerpo

Entramos en el estudio de la condición de la prole. En primer lugar, lo que respecta a su cuerpo; en segundo lugar, lo que respecta a su justicia, y en tercer lugar, lo que respecta a su ciencia.

Respecto de lo primero indagaremos dos cosas:

Primera: si en el estado de inocencia los niños tenían la perfección corporal inmediatamente de ser engendrados.

Segunda: si todos nacían del sexo masculino.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae (cf. q.98, introd.). Et primo, quantum ad corpus; secundo, quantum ad iustitiam (q.100); tertio quantum ad scientiam (q.101).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream.

Secundo: utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULO 1

Utrum pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum [a]

Si en el estado de inocencia los niños recién nacidos disponían perfectamente de sus miembros

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia los niños recién nacidos disponían perfectamente de sus miembros.

1. Dice San Agustín que "la debilidad corporal—sensible en los niños—es fiel reflejo de su debilidad mental". Pero en el estado de inocencia no habría debilidad mental. Luego tampoco corporal en los niños.

2. Algunos animales, desde que nacen, tienen el perfecto uso de sus miembros. Siendo el hombre superior

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De bapt. parvul.» [1], **quod «infirmitati mentis congruit haec infirmitas corporis», quae scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.**

2. Praeterea, quaedam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum

---

[a] *Sent.* 2 d.30 q.2 a.1; *De verit.* q.18 a.5.

[1] L.1 c.38: ML 44,150.

membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum. Et ita videtur esse poena ex peccato consequens.

3. Praeterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio; quae non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiae defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Praeterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiae. Sed in statu innocentiae no fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiae.

Sed contra est quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

Respondeo dicendum quod ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus auctoritati debemus. Unde in omnibus assercndis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote ea principiis humanae naturae competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra. Quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corporis, quam cetera animalia. Unde naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra.—Ex alia vero parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit, ut pueri mox nati perfec-

a los animales, con mayor razón debe tener este dominio de sus miembros desde que nace. El no ser así parece pena de pecado.

3. La imposibilidad de lograr algo gustoso causa aflicción. Si los niños no tuviesen ese poder de mover los miembros, con frecuencia se verían en tal situación. Y, no pudiendo existir la aflicción antes del pecado, se sigue que entonces los niños moverían los miembros a su voluntad.

4. Hay proporción entre los defectos de la vejez y los de la niñez. Como en el estado de inocencia no existían los defectos de la vejez, tampoco los de la niñez.

Por otra parte, todo lo engendrado pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Como los niños en el estado de inocencia venían a la existencia por generación, se sigue que comenzaban siendo imperfectos en el volumen como en las fuerzas corporales.

Respuesta. A lo que excede la naturaleza sólo llegamos por la fe, cuyo motivo es la autoridad. Por consiguiente, en todos nuestros asertos debemos atender a la naturaleza de las cosas, fuera de lo que está sobre la naturaleza, cuyo conocimiento sólo debemos a Dios. Y manifiestamente es natural, por radicarse en los principios de la naturaleza humana, que los niños al nacer no tengan pleno poder sobre sus miembros, pues los hombres tienen un cráneo mayor que los demás animales relativamente a su cuerpo. Luego es natural que, a causa de la gran humedad del cerebro infantil, los nervios, instrumentos del movimiento, no muevan con flexibilidad los miembros.—Por otra parte, ningún católico duda que Dios puede hacer que los niños desde su naci-

miento tengan pleno poder sobre sus miembros.

Pero consta por la Escritura que "Dios hizo al hombre recto", rectitud que, según San Agustín, consiste en la perfecta sujeción del cuerpo al alma. Así como en el primer estado no podía haber en los miembros del hombre algo que repugnara a la voluntad ordenada del hombre, tampoco de sus miembros podían venir impedimentos a la voluntad. Y es ordenada la voluntad cuando tiende a actos proporcionados a ella, que van cambiando según la edad. Por consiguiente, los niños al nacer no tenían poder para toda clase de movimientos, sino sólo para los proporcionados a su edad, como el mamar u otros semejantes.

Soluciones. 1. San Agustín habla de la debilidad actual de los niños, aun respecto de los actos proporcionados a su edad, como se ve por las palabras que antepone: "Aun delante del pecho de la madre les es más fácil llorar que mamar".

2. El que ciertos animales, desde que nacen, dominen sus miembros, no se debe a su excelencia, pues animales más perfectos no tienen esto, sino a la sequedad de su cerebro o a que sus actos son tan imperfectos que les basta con una pequeña virtualidad.

3. La solución está clara por lo dicho en la respuesta.—Podría decirse también que no desearían nada que no fuese conforme a su estado.

4. El hombre en el estado de inocencia nacería, pero no moriría. Y así, en aquel estado podrían darse las imperfecciones anejas a la generación, pero no las de la vejez, que acercan a la muerte.

tam virtutem habeant ad motum membrorum.

Constat autem per auctoritatem Scripturae (Eccl. 7,30), quod «Deus fecit hominem rectum»: et haec rectitudo consistit, ut Augustinus dicit (cf. q.95 a.1), in perfecta subiectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatae hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanae voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quae tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet aetatem. Dicendum est ergo quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus; sed ad actus pueritiae convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quae nunc in pueris apparet etiam quantum ad actus eorum pueritiae convenientes; ut patet per ea quae praemittit (l.c.), quod, «iuxta se lacentibus mammis, magis possunt esurientes flere quam sugere».

Ad secundum dicendum quod hoc quod quaedam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quaedam animalia perfectiora hoc non habeant: sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quae dicta sunt in corpore.—Vel potest dici quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset res secundum statum suum.

Ad quartum dicendum quod homo in statu innocentiae generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem: non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

ARTICULO 2

Utrum in primo statu feminae natae fuissent *

Si en el primer estado nacerían mujeres

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod in primo statu feminae natae non fuissent.

1. Dicit enim Philosophus, in libro II «De generat. animal.» [2], quod «femina est mas occasionatus», quasi praeter intentionem naturae proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminae natae non fuissent.

2. Praeterea, omne agens generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiae, sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiae nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiae ex parte feminae, videtur quod semper masculi nati fuissent.

3. Praeterea, in statu innocentiae generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuit necessarium quod in statu innocentiae feminae nascerentur.

Sed contra est quod sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur Gen. 1,27 et 2,22. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminae generati.

Respondeo dicendum quod nihil eorum quae ad complementum humanae naturae pertinent, in statu innocentiae defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi

Dificultades. Parece que en el primer estado no nacerían mujeres.

1. Dice el Filósofo que "la mujer es un varón frustrado", como indicando que su aparición se debe a un defecto de la naturaleza. Pero en aquel estado nada imperfecto había en la generación. Luego no nacerían mujeres.

2. Todo agente engendra algo semejante a sí, si no es impedido por falta de virtualidad suficiente o de indisposición en la materia, como el fuego pequeño no quema el árbol verde. Y en la generación la virtud activa es del varón. Puesto que en el estado de inocencia no cabía imperfección en la virtud activa del varón ni indisposición de la materia femenina, parece que siempre nacerían varones.

3. En el estado de inocencia la generación era para multiplicar los hombres. Mas para esta multiplicación bastaban los primeros padres, que no habían de morir. Luego no era necesario que nacieran mujeres.

Por otra parte, tenemos que la naturaleza procedería al engendrar del modo como la había creado Dios. Y como sabemos que Dios instituyó la naturaleza humana con distinción de sexos, se sigue que así serían engendrados los nuevos seres.

Respuesta. Nada de lo que respecta a la perfección de la naturaleza del hombre faltaba en aquel estado. Y como al igual que a la perfección del universo contribuyen los

* *Sent.* 2 d.20 q.2 a.1 ad 1.2.

[2] C.3 (BK 737a27).

diversos grados de cosas, así también la diversidad de sexos acrecienta la perfección de la naturaleza humana. Luego en el estado de inocencia nacerían ambos sexos.

Soluciones. 1. La mujer es "varón frustrado" por no ser intentada por la naturaleza particular, pero sí lo es por la universal, como dijimos.

2. La generación de mujer no proviene sólo de defecto de virtualidad activa ni de indisposición de la materia, como se objeta, sino también de algo extrínseco; pues, como dice el Filósofo, "el viento septentrional favorece la generación masculina, y el austral, la femenina". A veces, también por las exigencias del alma, a las que fácilmente se adapta el cuerpo. Y esto tenía gran probabilidad en el estado de inocencia, en el que el cuerpo estaba más sometido al alma, de tal modo que la voluntad del generante influiría en el sexo de la prole.

3. La prole sería engendrada con vida animal y, por consiguiente, con posibilidad de alimentarse y engendrar. Luego convenía que todos engendrasen y no sólo los primeros padres. De donde se concluye que serían engendrados hombres y mujeres.

pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae. Et ideo in statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad primum ergo dicendum quod femina dicitur «mas occasionatus», quia est praeter intentionem naturae particularis; non autem praeter intentionem naturae universalis, ut supra dictum est (q.92 a.1 ad 1).

Ad secundum dicendum quod generatio feminae non solum contingit ex defectu virtutis activae vel indispositione materiae, ut obiectio tangit. Sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco; sicut Philosophus dicit, in libro «De animalibus» [3], quod «ventus septentrionalis coadiuvat ad generationem masculorum, australis vero ad generationem feminarum». Quandoque etiam ex conceptione animae, ad quam de facili immutatur corpus. Et praecipue in statu innocentiae hoc esse poterat, quando corpus magis erat animae subiectum; ut scilicet secundum voluntatem generantis, distingueretur sexus in prole.

Ad tertium dicendum quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes. Ad quod consequens videtur quod tot fuissent generatae feminae, quot et mares.

[3] L.6 c.19 n.2 (BK 574a1); cf. *De gen. animal.* l.4 c.2 (BK 767a8).

TRANSMISION DE LA JUSTICIA ORIGINAL

Juntamente con la naturaleza y consiguientemente a ella, se transmitirían también los dones comunes del estado de inocencia, con la diferencia, respecto de la gracia, que ésta sería infundida inmediatamente por Dios, de modo análogo al alma en el cuerpo, en virtud de la disposición divina.

En la Sagrada Escritura está bien clara la pérdida de la justicia original por el pecado de desobediencia de nuestros primeros padres (Gén. 3,6ss). Por lo cual dice San Pablo que *por un hombre entró el pecado en el mundo, en el cual todos pecamos* (Rom. 5,12), y que, por eso mismo, *todos somos por naturaleza hijos de ira* (Eph. 2,3).

Unánimemente enseñan esto los Santos Padres. San Anselmo resume en una frase sus enseñanzas sobre este particular, cuando dice: «Porque (Adán), colocado en tanta celsitud de gracia, libremente perdió los bienes que había recibido para conservarlos para sí mismo y para sus descendientes, por esto sus hijos perdieron también lo que el padre les quitó, pudiendo dárselo, conservándolo» [1].

El concilio Tridentino, de una manera implícita, enseña también esto cuando define que Adán, por su pecado, perdió la santidad y la justicia no sólo para sí, sino también para nosotros (D 789). Luego, si no la hubiera perdido, nos la transmitiría juntamente con la naturaleza, como nos ha transmitido el pecado, que se opone a la justicia original.

El fundamento de esta transmisión está en que la justicia original era un don de naturaleza, como accidente de la misma. Y como naturalmente el hombre engendra otro semejante a sí en la especie, es necesario que los hijos reciban la naturalza con todos los accidentes de la misma (1 q.100 a.1). De donde se sigue que los dones comunes, o de naturaleza, serían transmitidos en el estado de inocencia, juntamente con la misma naturaleza, como consiguientes a ella, en virtud de la disposición divina [2].

En cuanto al número de los dones transmisibles, no es uno mismo el parecer de los autores. Así, Hugo de San Víctor, Alejandro de Hales, San Buenaventura y todos los que con ellos hacen consistir la justicia original solamente en los dones preternaturales, enseñan, consecuentemente, que la gracia no se transmitía.

En cambio, Santo Tomás, que concibe la gracia como el don más fundamental de todos, en cuanto raíz de los demás dones de la justicia original, enseña, no menos consecuentemente, que también se transmitía la gracia. Pero no en virtud de la generación de la naturaleza, como los otros dones, sino inmediatamente infundida por Dios al mismo tiempo de infundir el alma en el cuerpo para cons-

---

[1] *De conceptu virginali* c.23 : ML 158.
[2] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3c et ad 3.

tituir la naturaleza humana. Porque sólo Dios es causa de la gracia [2], la cual tiene por sujeto el alma que es objeto de creación divina. Y todo esto en virtud de la ordenación del mismo Dios, que había graciosamente concedido la justicia original a la naturaleza humana, de la cual la gracia era como raíz, no por razón de la misma naturaleza, a la cual trasciende absolutamente, distinguiéndose también en esto de los otros dones, que son todos entitativamente naturales [3]. De manera que, así como por razón de la generación la disposición de la materia naturalmente exige la creación e infusión del alma por Dios en el cuerpo, de modo análogo la creación del alma, en virtud de la disposición divina respecto de la justicia original, como accidente de la naturaleza humana, pedía la infusión de la gracia por Dios en aquélla desde el primer instante de su creación. En lo cual se diferencia también la creación del alma, en orden a la constitución de la naturaleza, de la infusión de la gracia, pues mientras la primera se realiza en virtud de una exigencia *natural*, la segunda se verifica exclusivamente por razón de una ordenación divina, la cual se extiende también a los otros dones consiguientes a la naturaleza, en cuanto perfecciones de orden preternatural, aunque en sí mismas naturales y convenientes a la naturaleza humana por su misma entidad, para librarla de sus propios defectos.

Los dones particulares o personales no eran transmisibles con la naturaleza, por lo cual la ciencia, aunque suficiente, sería principalmente virtual y no actual, a no ser de un modo puramente relativo.

La razón de esto se encuentra en que los accidentes individuales, principalmente los de orden espiritual, de suyo no se transmiten de padres a hijos. Y así, dice Santo Tomás que, si Adán hubiera tenido el don de la filosofía o de hacer milagros, no se sigue que sus descendientes fueran filósofos o taumaturgos [5].

Ahora bien, la ciencia de Adán era un don particular o individual, por razón de sus funciones como padre y maestro de la humanidad, no un don o accidente de la misma naturaleza. Por consiguiente, no se transmitiría con la naturaleza a sus descendientes, y, por lo mismo, éstos no nacerían con un conocimiento perfecto de las cosas, sino que en el orden cognoscitivo intelectual tendrían una imperfección proporcionada a la orgánica [6]. Sin embargo, no carecerían del conocimiento suficiente para dirigirse en la práctica de la virtud, en la cual se gobiernan los hombres por los principios universales de derecho natural, cuyo conocimiento sería entonces mucho más pleno que el que ahora tienen los niños, y de modo semejante en cuanto a los demás principios universales que son necesarios para el gobierno y dirección de la vida (1 q.101 a.1 ad 3). También tendrían, desde un principio, un uso más perfecto de la razón en cuanto a aquellas cosas que les pertenecían según la edad, estado y condición [7]. No se daría en ellos ignorancia, sino simplemente nesciencia (1 q.101 a.1 ad 2). Es decir, no tendrían una ciencia perfecta en acto, ni muchos menos, sino principalmente virtual

---

[2] *S. Theol.* 3 q.8 a.5 ad 1.
[3] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3 ad 5; 1 q.100 a.1 ad 2.
[4] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3 ad 5
[5] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.1 ad 3; ibid., a.2; 1 q.101 a.1c et ad 1.
[6] 1 q.101 a.2; *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.2.

y como en germen. El desarrollo progresivo del conocimiento sería entonces ley del humano entendimiento, como lo era también del cuerpo en cuanto a la adquisición de la perfección orgánica, aunque en condiciones mucho más ventajosas que ahora; sin dificultades y sin incidencias en el error [8].

Si Adán no hubiera pecado, podría hacerlo cualquiera de sus descendientes, el cual perdería la justicia original, no sólo para sí mismo, sino también para todos los que de él descendieran por generación.

Santo Tomás toma aquí una posición totalmente opuesta a la de San Anselmo, el cual, movido por el principio de que el bien es más potente que el mal, pensaba que, si Adán hubiese resistido a la tentación, todos naceríamos confirmados en gracia, así como, por haber cedido a ella, todos nacemos en pecado [9].

Santo Tomás niega a San Anselmo todos los fundamentos de su argumentación. En primer lugar, Adán con su pecado no nos impuso a los demás la necesidad de pecar personalmente, sino tan sólo de contraer el pecado. Y buena prueba de ello es que podemos recuperar la gracia librándonos del mismo (1 q.100 a.2 ad 3).

Pero es, además, que Adán tampoco habría obtenido la confirmación en la gracia si hubiera resistido a la primera tentación. Porque la confirmación en la gracia, normalmente, sólo puede conseguirse en la visión beatífica, a no ser que se trate de un privilegio especialísimo, como en la Virgen María. Mas, en la gloria de la visión beatífica, los cuerpos se hacen espirituales, por la redundancia en ellos de la gloria del alma, y, por tanto, incapaces para la generación de los hijos, que es un acto de la vida animal. Por tanto, Adán antes de engendrar hijos no podía estar confirmado en gracia. Y, no estándolo él, tampoco podía comunicar la confirmación en la gracia a sus hijos. Luego todos nacerían sin estar confirmados en gracia, y, por consiguiente, todos podrían pecar, aun cuando Adán no hubiera pecado [10]. El raciocinio de Santo Tomás es tan contundente, que no admite réplica.

Ahora bien, en la opinión de aquellos autores que hacen consistir la esencia del estado de inocencia en los dones preternaturales, sin la gracia, todavía se podía pensar en la coexistencia del pecado con la justicia original. Pero en la de Santo Tomás es esto imposible, porque la gracia es raíz y causa de toda la justicia original, la cual, por otra parte, es absolutamente incompatible con el pecado. Luego, cometido el pecado por un descendiente de Adán, se desmoronaría en él el bello conjunto de la justicia original, desapareciendo todo el rico tesoro de los dones con que Dios había adornado nuestra naturaleza. Y, una vez despojada la naturaleza de la justicia original en un sujeto cualquiera, no podría éste comunicarla a sus semejantes adornada con los dones que integraban aquélla, en virtud del mismo principio que antes nos condujo a afirmar la transmisión de la misma, si Adán no hubiera pecado. Los principios tienen una lógica inflexible, que no hay más remedio que respetar si no se quiere caer en el ridículo o en lo arbitrario.

---

[8] *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.6; 1 q.94 a.4.
[9] *Cur Deus homo* c.18: ML 158,387.
[10] *In Sent.* d.23 q.2 a.3 ad 5; 1 q.100 a.2.

Téngase en cuenta, además, que, según otro principio de Santo Tomás, el pecado original sólo se transmitía por vía masculina, el cual, aplicado al caso presente, obliga también a afirmar que la desvinculación de la naturaleza con la justicia original sólo se realizaría por la línea masculina de descendientes del que primeramente la había perdido por el pecado (1-2 q.81 a.5). Es una triste nota de la dignidad y superioridad del sexo masculino sobre el femenino.

Y todo ello muestra bien a las claras en qué manos tan frágiles había depositado Dios un tesoro tan grande, cuando al primer choque con la tentación todo se vino al suelo, desvaneciéndose al instante como si se tratara de un sueño. Todo ello demuestra también de una manera inequívoca, por una parte, la insondable miseria del hombre, y, por otra, la infinita bondad y misericordia de Dios para con nosotros, pues en los inescrutables designios de su providencia divina, al mismo tiempo que nos exaltó hasta el cielo, quiso también que percibiéramos y experimentáramos nuestra propia miseria y la necesidad que teníamos de un Redentor que nos sacara del abismo del pecado, ordenando éste a la Encarnación del Verbo, haciéndose Dios hombre para hacer al hombre Dios. Por lo cual, con gran júbilo canta la Iglesia el día de Sábado Santo en la bendición del cirio pascual: «¡Oh culpa feliz, que nos mereció tener un Redentor tan excelso y divino!»...

CUESTION 100

(In duos articulos divisa)

De conditione prolis generandae quantum ad iustitiam

De la condición de la prole en lo que respecta a la justicia

En segundo lugar estudiamos la condición de la prole en lo que respecta a la justicia.

Y sobre ello preguntaremos dos cosas:

Primera: si los hombres nacerían en justicia.

Segunda: si nacerían confirmados en justicia.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad iustitiam (cf. q.99 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum homines fuissent nati cum iustitia.

Secundo: utrum nascerentur in iustitia confirmati.

ARTICULO 1

Utrum homines fuissent nati cum iustitia *

Si los hombres nacerían en justicia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non fuissent cum iustitia nati.

1. Dicit enim Hugo de Sancto Victore [1] quod «primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternae iustitiae haeredes».

2. Praeterea, Iustitia est per gratiam, ut Apostolus dicit ad Rom. 5, 16.21. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis; sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum Iustitia nati non fuissent.

3. Praeterea, Iustitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec Iustitia traducta fuisset a parentibus in filios.

Sed contra est quod Anselmus dicit, in libro «De conceptu virg.» [2], quod «simul cum rationalem haberent animam, Iusti essent quos generaret homo, si non peccaret».

Respondeo dicendum quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur, nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus similentur.—Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis: peccatum autem originale, quod opponitur illi iustitiae, dicitur esse peccatum na-

Dificultades. Parece que los hombres no nacerían en justicia.

1. Dice Hugo de San Víctor que "el primer hombre, antes del pecado, engendraría hijos libres de pecado, pero no herederos de la justicia paterna".

2. La justicia es por la gracia, según el Apóstol. Y la gracia no se transfunde, pues entonces sería natural, sino sólo es infundida por Dios. Luego los niños no nacerían en justicia.

3. La justicia está en el alma. Y como ésta no pasa de uno a otro, tampoco la justicia.

Por otra parte, dice San Anselmo que "si el hombre no pecara, sus hijos con el alma racional recibirían la justicia".

Respuesta. Según la naturaleza, el hombre engendra un ser específicamente semejante. Luego cuantos accidentes advienen a la especie se encuentran en los hijos de modo semejante a los padres, mientras no existan defectos en la acción natural, como no lo existía en aquel estado. Sólo en los accidentes individuales no se cumple esta semejanza.—La justicia original, en la que fué creado el primer hombre, era un accidente de la naturaleza específica, no causado por los mismos principios específicos, sino por un don infundido por Dios a toda la naturaleza. Y esto es evidente, porque las cosas opuestas están en un mismo género, y el pecado original, lo

---

* I-2 q.81 a.2; *Sent.* 2 d.20 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.7; *De malo* q.4 a.8.

[1] *De sacram.* l.1 p.6 c.24: ML 176,278.

[2] C.10: ML 158,444.

opuesto a la justicia original, es un pecado de naturaleza, que, por consiguiente, pasa de padres a hijos. Y, por la misma razón, también se transmitiría la justicia original.

Soluciones. 1. Las palabras de Hugo de San Víctor deben entenderse de la ejecución de las obras, no del hábito de justicia.

2. Algunos creen que los niños no nacerían con la justicia gratuita, que es principio del mérito, sino con la original. Ahora bien, como la raíz de la justicia original, en la cual fué creado el hombre, está en la conformidad sobrenatural de la razón con Dios, lo cual se tiene por la gracia santificante, como dijimos, debe concluirse que los niños nacerían en gracia, igual a la del primer hombre, si es que nacían en justicia original. Pero de esto no se sigue que la gracia fuese natural, pues no era producida por la generación, sino infundida al hombre junto con el alma racional, de igual modo que, cuando el cuerpo está dispuesto, Dios infunde el alma directamente por creación.

3. La solución se desprende de lo dicho.

turae; unde traducitur a parente in posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum iustitiae, sed quantum ad executionem actus.

Ad secundum dicendum quod quidam [a] dicunt quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali. Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra (q.95 a.1) dictum est; necesse est dicere quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, quod etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra (ibid.) diximus quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis: quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem. Sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULO 2

Utrum pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati [a]

Si los niños en el estado de inocencia nacerían confirmados en justicia

Dificultades. Parece que los niños en el estado de inocencia nacerían confirmados en justicia.

1. A propósito del texto: "Des-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati.

1. Dicit enim Gregorius, IV

[a] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.99 membr.1 a.1.2.

[a] *Sent.* 2 d.20 q.2 a.3 ad 5.7; *De malo* q.5 a.4 ad 8; *Quodl.* V q.5 a.1.

«Moral.» [4], super illud (Iob 3,13), «Somno meo requiescerem» etc.: «Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generare; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur». Ergo nascerentur omnes in iustitia confirmati.

2. Praeterea, Anselmus dicit, in libro «Cur Deus homo» [5], quod «si primi parentes sic vixissent ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent». Ergo pueri nascerentur in iustitia confirmati.

3. Praeterea, bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in iustitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi iustitiam.

4. Praeterea, angelus adhaerens Deo aliis peccantibus, statim est in iustitia confirmatus, ut ulterius peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios genernsset. Ergo et eius filii confirmati in iustitia nascerentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV «De civit. Dei» [6]: «Tam felix universa esset humana societas si nec illi», scilicet primi parentes, «malum quod in posteros traiecerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet». Ex quo datur intelligi quod, etiam si primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in iustitia confirmati.

Respondeo dicendum quod non videtur possibile quod pueri in statu innocentiae nascerentur in iustitia confirmati. Manifestum est enim quod pueri in sua naticansaría con mi sueño", comenta San Gregorio: "Si la caída del hombre no hubiera degradado a los primeros padres no engendrarían hijos para el infierno, sino que sólo engendrarían a los que ahora aprovechan los frutos de la redención". Luego nacerían todos confirmados en justicia.

2. San Anselmo dice que, "si los primeros padres no hubiesen sucumbido a la tentación, serían confirmados, junto con u descendencia, para nunca poder pecar". Luego los niños nacerían confirmados en justicia.

3. El bien es más poderoso que el mal. Ahora bien, el pecado del primer hombre tuvo fuerza para arrastrar a todos sus descendientes al pecado. Luego, si no hubiese pecado, su confirmación en la justicia hubiese pasado a los descendientes.

4. El ángel que vence la tentación, mientras otros caen inmediatamente, es confirmado en justicia y ya no puede pecar. Luego de modo semejante, el hombre, victorioso en la tentación, sería confirmado, y según era él engendraría a los demás. Luego sus hijos nacerían confirmados en justicia.

Por otra parte, dice San Agustín: "Tan dichosa sería la sociedad humana si ni ellos—los primeros padres—cometieran el mal que transmitieron a sus descendientes, ni alguno de sus descendientes cometiera pecado alguno por donde mereciera ser condenado". Con ello se da a entender que, si los primeros hombres no hubiesen pecado, alguno de sus descendientes hubiera podido pecar. Luego no nacerían confirmados en gracia.

Respuesta. No parece posible que los niños en estado de inocencia nacieran confirmados en justicia. En efecto, los niños al nacer no posee-

[4] C.31: ML 75,671
[5] L.1 c.18: ML 158,387.
[6] C.10: ML 41,417

rían una perfección superior a la de sus padres en el momento de engendrarlos. Y los padres, mientras engendrasen, no estarían confirmados en justicia, pues la criatura racional se dice confirmada en justicia cuando alcanza la bienaventuranza en la visión clara de Dios, a quien, por ser bondad por esencia, no puede rechazarse, ya que todo cuanto se desea y ama es en orden a esta suma bondad. Pero hablamos según la ley general, porque, por un privilegio especial, cual parece fué el de la Virgen María, puede suceder lo contrario. Y tan pronto como Adán alcanzase la bienaventuranza en la visión de Dios, vendría a ser espiritual en inteligencia y cuerpo, acabando así su vida animal, y con ella la generación. Por consiguiente, es claro que los niños no nacerían confirmados en justicia.

Soluciones. 1. Si Adán no hubiera pecado, no engendraría hijos para el infierno, es decir, nadie contraería su pecado, causa del infierno. Pero podrían llegar allí si usasen mal de su libertad. Puede también contestarse que, aun cuando no fuesen condenados al infierno por el pecado, ello no se debería a estar confirmados en gracia, sino a una especial providencia que los guardaría inmunes de pecado.

2. Esto no es tesis de San Anselmo, sino una opinión. Y esto lo muestra su modo de hablar, pues dice: "Parece que si no hubieran sucumbido...", etc.

3. Esta razón no es eficaz, aunque moviera a San Anselmo a afirmar tal cosa, como aparece en sus palabras. Los descendientes de los primeros padres no son arrastrados de tal modo al pecado que no puedan volver a la justicia, pues esto es propio de los condenados. Y, por consiguiente, tampoco transmitirían una tal necesidad de no pecar que les hiciese absolutamente impecables, pues

vitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quandiu generassent, non fuissent confirmati in iustitia. Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem, cui viso non potest non inhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti, cum nihil desideretur et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem: quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de Virgine Matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente et corpore, et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in iustitia confirmati.

Ad primum ergo dicendum quod, si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennae, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennae. Possent tamen fieri filii gehennae per liberum arbitrium peccando. Vel, si filii gehennae non fierent per peccatum, hoc non esset propter hoc, quia essent in iustitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.

Ad secundum dicendum quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando. Quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit: «Videtur quod, si vixissent», etc.

Ad tertium dicendum quod ratio ista non est efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex eius verbis (l.c.) apparet. Non enim sic per peccatum primi parentis eius posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad iustitiam redire non possint: quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare

non possent: quod est tantum in beatis.

Ad quartum dicendum quod non est simile de homine et angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem et post: non autem angelus, sicut supra (q.64 a.2) dictum est, cum de angelis ageretur.

esto es propio de los bienaventurados.

4. No vale el símil del hombre y del ángel. El hombre tiene un libre arbitrio, mudable antes de la elección y después de ella; no así el ángel, como dijimos en su estudio.

CUESTION 101

(In duos articulos divisa)

De conditione prolis generandae quantum ad scientiam

De la condición de la prole en lo que respecta a la ciencia

Finalmente, resta el considerar la condición de la prole en lo que respecta a la ciencia.

Y sobre ello indagaremos dos cosas:

Primera: si los niños nacerían con la plenitud de ciencia.

Segunda: si tendrían perfecto uso de razón.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad scientiam (cf. q.99 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum pueri nascerentur in scientia perfecti.

Secundo: utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULO 1

Utrum in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti [a]

Si en el estado de inocencia los niños nacerían con la plenitud de ciencia

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia los niños nacerían con la plenitud de la ciencia.

1. Los hijos de Adán nacerían semejantes a él. Como él tenía la plenitud de la ciencia, según dijimos, con ella nacerían también los hijos.

2. La ignorancia es efecto de pecado, como advierte San Beda. Siendo la ignorancia privación de ciencia, se sigue que antes del pecado los niños, al nacer, tendrían la plenitud de ciencia.

3. Los niños, inmediatamente de nacer, poseían la justicia. Pero ésta exige la ciencia que regula la operación práctica. Por consiguiente, tendrían ciencia.

Por otra parte, nuestra alma por naturaleza es "como tabla limpia en

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti.

1. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra (q.94 a.3) dictum est. Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

2. Praeterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit (cf. 1-2 q.85 a.3). Sed ignorantia est privatio scientiae. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Praeterea, pueri mox nati iustitiam habuissent. Sed ad iustitiam requiritur scientia, quae dirigit in agendis. Ergo etiam scientiam habuissent.

Sed contra est quod anima nostra per naturam est «sicut tabu-

[a] Sent. 2 d.23 q.2 a.2; *De verit.* q.18 a.7.

la rasa in qua nihil est scriptum», ut dicitur in III «De anima» [1]. Sed eadem animae natura est modo, quae tunc fuisset. Ergo animae puerorum in principio scientia caruissent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.99 a.1) dictum est de his quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur: unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra (q.55 a.2; q.84 a.7) dictum est: et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam proprium operationem; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia; sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent, inveniendo vel addiscendo.

Ad primum ergo dicendum quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis. Et ideo quantum ad hoc, non generabat filios similes sibi; sed solum quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturae.

Ad secundum dicendum quod ignorantia est privatio scientiae quae debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuisset: habuissent enim scientiam quae eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum. Quam etiam Dionysius ponit in angelis sanctis, in 7 «Cael. hier.» [2].

Ad tertium dicendum quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus iustitiae in quibus homines diriguntur per universalia principia iuris; quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus, et similiter aliorum universalium principiorum.

la que nada escrito hay", según el Filósofo. Y la naturaleza del alma es la misma ahora que entonces. Luego las almas de los niños al principio carecerían de ciencia.

Respuesta. A lo que excede la naturaleza sólo por el motivo de autoridad se asiente, como dejamos dicho. Faltando, pues, la autoridad, debemos pensar según el orden natural de las cosas. Entra en el orden natural del hombre el que adquiera la ciencia por los sentidos, como ya se ha dicho, y a ello se debe que el alma se una al cuerpo para ejercer sus propias funciones, pues no necesitaría de éste en caso de tener la ciencia infundida desde el principio. Por consiguiente, los niños en el estado de inocencia no nacerían con la plenitud de ciencia, sino que la irían aprendiendo con la experiencia propia o ajena en el decurso del tiempo y sin dificultad.

Soluciones. 1. El tener la plenitud de la ciencia era algo peculiar del primer padre y ajeno a su naturaleza, pues se les daba para ser padre y educador de todo el género humano. En este aspecto, sus hijos no se le asemejaban sino sólo en aquello que le era natural o gratuitamente añadido a la naturaleza.

2. La ignorancia es privación de ciencia debida en un determinado tiempo. En este sentido no se daba en los niños al nacer, pues éstos sabían todo lo que correspondía a su estado. Así, pues, sólo tendrían nesciencia de las demás cosas, como también los ángeles, según Dionisio.

3. Los niños tendrían la suficiente ciencia para obrar según la justicia en cosas que los hombres hacen en conformidad con los principios universales del derecho. Y la tendrían con más plenitud que nosotros ahora, e igual cabe decir de los demás principios universales.

[1] C.4 n.11 (BK 430a1): S.TH., lect.9 n.722. [2] § 3: MG 3,209.

ARTICULO 2

Utrum pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis [a]

Si los niños al nacer tendrían perfecto uso de razón

Dificultades. Parece que los niños al nacer tendrían perfecto uso de razón.

1. El que ahora los niños no nazcan con este perfecto uso de razón se debe a que el alma está agravada por el cuerpo. Y esto no sucedería entonces, pues sabemos por la Escritura que "el cuerpo corruptible grava el alma". Luego, anteriormente al pecado y corrupción subsiguiente, los niños, al nacer, tendrían perfecto uso de razón.

2. Hay animales que desde que nacen ejercen actos que exigen destreza, y así el cordero huye del lobo. Con mayor razón, pues, los hombres en el estado de inocencia tendrían al nacer perfecto uso de razón.

Por otra parte, la naturaleza, en todo lo que produce, pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Luego los niños al principio no tendrían perfecto uso de razón.

Respuesta. Como se deduce de lo dicho, el uso de la razón depende en cierto modo de las potencias sensitivas, hasta tal punto que, impedido el sentido y ligadas las potencias sensitivas internas, el hombre no tiene perfecto uso de razón, como sucede al dormir o en los frenéticos. Y las potencias sensitivas son orgánicas, por lo cual, impedidos los órganos, se imposibilitan los actos y por consiguiente, también el uso de la razón. En los niños existe este impedimento a causa de la excesiva humedad cerebral. Por tanto, en ellos no se da el perfecto uso de razón, como tampoco de los demás

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis.

1. **Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc, quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat: quia, ut dicitur Sap. 9,15: «corpus quod corrumpitur, aggravat animam». Ergo ante peccatum et corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.**

2. **Praeterea, quaedam alia animalia mox nata habent naturalis industriae usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiae mox nati habuissent usum perfectum rationis.**

Sed contra est quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra (q.84 a.7) dictis patet, usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum: unde ligato sensu, et impeditis interioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivae sunt virtutes quaedam corporalium organorum: et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium, propter nimiam humiditatem cerebri. Et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut

[a] *Sent.* 2 d.20 q.2 a.2; *De verit.* q.18 a.6.

nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta aetate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quae ad eos pertinebant quantum ad statum illum; sicut et de usu membrorum superius (q.99 a.1) est dictum.

miembros. Y lo mismo sucedería en el estado de inocencia, en el cual los niños no tendrían igual uso de razón que los mayores. Pero lo tendrían más perfecto que ahora en lo que era propio de aquel estado, igual que dijimos respecto del uso de los miembros.

Ad primum ergo dicendum quod aggravatio additur ex corruptione corporis in hoc, quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quae pertinent ad hominem secundum quamcumque aetatem.

Soluciones. 1. Ese gravamen que ejerce el cuerpo corruptible afecta al uso de razón, propio de cada edad.

Ad secundum dicendum quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriae naturalis statim a principio, sicut postea. Quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos: et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra (ibid.) dictum est.

2. Hay también otros animales que adquieren con el tiempo sus habilidades, como se ve en las aves, que enseñan a volar a sus polluelos, y cosa semejante sucede con otros muchos animales. Pero en el hombre hay un especial impedimento por razón de su humedad cerebral, como acabamos de decir.

tan alto, y, además, porque quedaría la tierra consumida en la región del fuego, que está bajo el disco lunar. No es, por consiguiente, el paraíso un lugar corpóreo.

2. El Génesis hace mención de los cuatro ríos que nacen en el paraíso, mientras que sabemos que las fuentes de esos ríos están en otros sitios conocidos. Luego no parece fuese un lugar corpóreo.

3. Ha habido quienes han recorrido toda la tierra y no han oído nada del paraíso. Luego no parece fuese un lugar corpóreo.

4. Leemos que en el paraíso estaba el árbol de la vida. Ahora bien, éste es algo espiritual, pues de la sabiduría se dice en la Escritura que "es árbol de la vida para quien la consigue". Luego el paraíso era un lugar espiritual y no corpóreo.

5. De ser el paraíso lugar corpóreo, también lo serían sus árboles. Y no parece ser así, pues los árboles corpóreos fueron producidos el tercer día, mientras que los del paraíso fueron puestos después de los seis días. Luego el paraíso no era lugar corpóreo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Hay tres opiniones generales sobre el paraíso. Una, la de los que sólo ven en él algo corpóreo; otra, la de los que sólo ven en él algo espiritual, y una tercera—la que más me agrada—, que lo toma en ambos sentidos".

Respuesta. Advierte San Agustín que "las cosas que pueden ayudar a una inteligencia espiritual del paraíso, díganse enhorabuena, siempre que creamos ser cierta aquella historia que nos refiere fielmente lo que pasó en verdad". Lo que la Es-

etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo Paradisus locus corporeus.

2. Praeterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in Paradiso oriri, ut patet Gen. 2,10 sqq. Illa autem flumina quae ibi nominantur, alibi habent manifestas origines; ut patet etiam per Philosophum in libro Meteor.»[2] Ergo Paradisus non est locus corporeus.

3. Praeterea, aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terrae habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco Paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Praeterea, in Paradiso describitur (Gen. 2,9) lignum vitae esse. Sed lignum vitae est aliquid spirituale: dicitur enim Prov. 3,18, de sapientia, quod «est lignum vitae his qui apprehendunt eam». Ergo et Paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Praeterea, si Paradisus est locus corporalis, oportet quod et ligna Paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur: cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur Gen. 2,8-9, post opera sex dierum. Ergo Paradisus non est locus corporeus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII «Super Gen. ad litt.»[3]; «Tres sunt de Paradiso generales sententiae: una eorum qui tantummodo corporaliter Paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum: tertia eorum qui utroque modo Paradisum accipiunt, quam mihi fateor placere sententiam».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIII «De civ. Dei»[4], «quae commode dici possunt de intelligendo spiritualiter Paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiae fidelissima veritas rerum gestarum narratione com-

[2] L. 1 c.11 n.2 (BK 350b18): S.Th., lect.16 n.8
[3] C. [illegible] ML [illegible]
[4] C.2: ML 41,375.

mendata credatur». Ea enim quae de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur: in omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae. Est ergo Paradisus, ut Isidorus dicit in libro «Etymol.» [5], «locus in Orientis partibus constitutus, cuius vocabulum a graeco in latinum vertitur Hortus».—Convenienter autem in parte orientali dicitur situs. Quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terrae sit constitutus. Cum autem Oriens sit dextera caeli, ut patet per Philosophum in II «De caelo» [6]; dextera autem est nobilior quam sinistra; conveniens fuit ut in orientali parte Paradisus terrenus institueretur a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod Bedae [Strabi] verbum non est verum, si secundum sensum manifestum intelligatur. Potest tamen exponi quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem: quia est ibi «perpetua aeris temperies», ut Isidorus dicit (l.c.), et in hoc assimilatur corporibus caelestibus, quae sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphaeris, quia lunaris globus est terminus caelestium corporum versus nos; et luna etiam est magis terrae affinis inter omnia corpora caelestia; unde et quasdam tenebras nebulosas habet, quasi accedens ad opacitatem.

Quidam autem dicunt quod Paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, idest usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviae et venti et huiusmodi: quia dominium super huiusmodi evaporationes maxime attribuitur lunae.—Sed secundum hoc, locus ille non esset conveniens habitationi humanae: tum quia ibi est maxima intemperies;

critura cuenta del paraíso lo hace a modo de narración histórica, y en tales cosas debe admitirse una verdad histórica fundamental, a la que se pueden añadir comentarios espirituales. Por consiguiente, el paraíso es, según las "Etimologías", "un lugar sito en las regiones del Oriente, cuya palabra griega se traduce en latín por huerto".—Y con razón se le coloca en el Oriente, pues debe asignársele el lugar más digno de la tierra, y el Oriente queda, según el Filósofo, a la derecha del cielo, que excede en dignidad a la izquierda. Luego en él es razonable que pusiera Dios el paraíso terrenal.

Soluciones. 1. De tomarse como suena, no parece ser cierto lo de San Beda. Puede, sin embargo, decirse que alcanza el globo lunar por una cierta semejanza con la altura local, pues allí hay "una perpetua temperatura", como dice San Isidoro. En esto se asemeja a los cuerpos celestes, en los que no hay contrariedad de temperatura. Y si se menciona de modo especial el globo lunar, es debido a que éste es el extremo cercano a nosotros del mundo celeste y a que la luna es el cuerpo celeste más semejante a la tierra, pues tiene ciertas tinieblas nebulosas que recuerdan la obscuridad.

Hay quienes opinan que el paraíso alcanza el globo lunar o la capa divisoria del aire, en donde se producen los vientos y las lluvias y demás fenómenos, porque a la luna se le asigna el oficio de evaporar.—Pero, de ser así, no tendríamos un lugar apto para vivienda humana por su intemperie y por no ser tan adapta-

[5] L.14 c.3: ML 82,496.
[6] C.2 n.11 (BK 285b16): S.TH., lect.3 n.12.

do a la constitución del hombre cual lo es el aire más cercano a nosotros.

2. Dice San Agustín: "Puesto que el lugar del paraíso es ya tan distante al conocimiento humano, hay que admitir que los ríos, cuyas fuentes desconocemos, se filtran bajo la tierra y, recorriendo así larga distancia, salen a luz en sitios lejanos. ¿Quién no sabe que tal sucede con algunas aguas?"

3. Ese lugar nos es inasequible debido quizás a los montes, mares o regiones calurosas que no podemos atravesar. Por ello los geógrafos no lo mencionan.

4. El árbol de la vida es un árbol material, llamado así por su virtud de conservar la vida, como dijimos. Pero también tenía su simbolismo, como la piedra del desierto era algo material y significaba a Cristo.

Igualmente el árbol de la ciencia del bien y del mal era un árbol material, llamado así porque, al probarlo, el hombre aprendió en el castigo impuesto lo que va del bien de la obediencia al mal de la desobediencia. Y, no obstante, también, como quieren algunos, podía ser símbolo del libre arbitrio.

5. Según San Agustín, en el tercer día se produjeron las plantas, no en su forma acabada, sino en la semilla, y después de los seis días las plantas, tanto las del paraíso como las demás, fueron producidas en acto.—Conforme a otros santos, debe sostenerse que todas las plantas fueron creadas ya en acto en el tercer día, aun las del paraíso, y el que se vuelva a hablar de la plantación de los árboles del paraíso en tiempo posterior se entiende como

tum quia non est contemperatus complexioni humanae, sicut aer inferior magis terrae vicinus.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII «Super Gen. ad litt.» [7], «credendum est, quoniam locus Paradisi a cognitione hominum est remotissimus, flumina, quorum fontes noli esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum, locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere, quis ignorat?»

Ad tertium dicendum quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicuius aestuosae regionis, quae pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum quod lignum vitae est quaedam materialis arbor, sic dicta quia eius fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra (q.97 a.4) dictum est. Et tamen aliquid significabat spiritualiter: sicut et petra in deserto fuit aliquod materiale, et tamen significavit Christum (cf. I Cor. 10,4).

Similiter etiam lignum scientiae boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum: quia post eius esum homo, per experimentum poenae, didicit quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. Et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum [8], tertio die productae sunt plantae non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productae sunt plantae tam Paradisi quam aliae in actu.—Secundum alios vero Sanctos, oportet dicere quod omnes plantae productae sunt in actu tertio die (cf. q.69 a.2), et etiam ligna Paradisi: sed quod dicitur de plantatione lignorum Paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dic-

[7] Cf. ML [illegible].
[8] De Gen. ad litt. l.3 c.6; l.8 c.5: ML 34,284-371.

tum. Unde littera nostra habet (v.8): «Plantaverat Dominus Deus Paradisum voluptatis a principio».

recapitulación de lo dicho. Y así nuestro texto dice: "Plantó el Señor Dios el paraíso del deleite desde el principio".

ARTICULO 2

Utrum Paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanae [a]

Si el paraíso era lugar apto para vivienda humana

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanae.

1. Homo enim et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet caeli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Praeterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animae, aut ratione corporis. Si ratione animae, debetur ei pro loco caelum, qui videtur esse locus naturalis animae, cum omnibus insitus sit appetitus caeli. Ratione autem corporis, non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo Paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanae.

3. Praeterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum Paradisus non est locus habitationis humanae. Ergo, si est locus habitationi humanae congruus, in vanum videtur a Deo institutus fuisse.

4. Praeterea, homini, cum sit temperatae complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus Paradisi non est locus temperatus: dicitur enim esse sub aequinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cui bis in anno sol pertranseat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo Paradisus non est locus congruus habitationi humanae.

Dificultades. Parece que el paraíso no era lugar apto para vivienda humana.

1. El hombre y el ángel se ordenan a la bienaventuranza de un modo semejante. Pero el ángel, desde el instante de su creación, fué puesto en el cielo empíreo, lugar de los bienaventurados. Luego también allí debió vivir el hombre.

2. Un lugar cualquiera puede ser debido al hombre por razón de su cuerpo o de su alma. Por razón del alma se le debe el cielo, pues allí parece tener su morada natural, ya que todos lo desean. En razón del cuerpo no se le debe un lugar distinto del de los animales. Luego de ningún modo el paraíso fué lugar apto para vivienda humana.

3. Un lugar donde nada existe es inútil. Ahora bien, después del pecado, el paraíso ya no es lugar de vivienda humana. Luego, de ser lugar adaptado para vivir los hombres, parece que Dios lo estableció en vano.

4. El hombre necesita un lugar templado, donde su constitución templada se encuentre bien. Pero el lugar del paraíso no era un lugar templado, pues se admite que estaba bajo el círculo del equinoccio, lugar muy cálido, ya que dos veces en el año el sol pasa perpendicular a los que en él habitan. Luego el paraíso no es lugar apto para vivienda humana.

[a] *Sent.* 2 d.29 a.5; *Compend. Theol.* c.127

Por otra parte, dice San Juan Damasceno del paraíso que es "una región celestial y digna morada de quien fué creado a imagen de Dios".

Respuesta. El hombre, como dijimos, tenía la incorruptibilidad e inmortalidad, no como una disposición connatural al cuerpo, sino como una virtud infundida en el alma que preservaba al cuerpo de la corrupción. Y es que la corrupción cabe en el cuerpo humano por un principio intrínseco o extrínseco. Interiormente lo es por efecto del desgaste de humedad o por vejez, como dejamos expuesto; a lo cual podía subvenir el hombre alimentándose. Entre las causas exteriores, ocupa el primer lugar el ambiente destemplado, lo cual sólo se remedia con el buen clima. Y en el paraíso se encontraban ambas cosas, pues, como dice San Juan Damasceno, es un lugar "sobresaliente por aire templado, suave y puro, adornado profusamente siempre de plantas floridas". Luego es evidente que el paraíso es un lugar conveniente para vivienda humana en el primer estado de inmortalidad.

Soluciones. 1. El cielo empíreo es el supremo lugar corpóreo, libre de todo cambio. En cuanto a lo primero, es lugar que conviene a los ángeles, ya que, como "Dios, según San Agustín, gobierna las criaturas corporales por las espirituales", era conveniente que la naturaleza espiritual estuviese colocada sobre la corporal, como presidiéndola. En cuando a lo segundo, conviene al estado de bienaventuranza, en la que quedamos sellados con una completa estabilidad.—Por consiguiente, el lugar de la bienaventuranza se adapta a la naturaleza angélica, que, por tanto, allí fué creada, pero no al hombre por su naturaleza, pues no es

Sed contra est quod Damascenus dicit [9] **de Paradiso, quod est «divina regio, et digna eius qui secundum imaginem Dei erat, conversatio».**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.97 a.1) dictum est, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus eius dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animae vis quaedam ad praeservandum corpus a corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum et ab interiori et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi, et per senectutem, ut supra (q.97 a.4) dictum est: cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea vero quae exterius corrumpunt, praecipuum videtur esse distemperatus aer: unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In Paradiso autem utrumque invenitur: quia, ut Damascenus dicit (l.c.), est locus «temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus». Unde manifestum est quod Paradisus est locus conveniens habitationi humanae, secundum primae immortalitatis statum.

Ad primum ergo dicendum quod caelum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturae angelicae: quia, sicut Augustinus dicit in III «De Trin.» [10]**, «Deus regit creaturam corporalem per spiritualem»; unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei praesidens. Quantum autem ad secundum convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate.—Sic igitur locus beatitudinis congruit angelo secundum naturam suam: unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam na-**

[9] *De fide orth.* l.2 c.11: MG 94,913.
[10] C.4: ML 42,873.

turam, cum non praesideat toti corporali creaturae per modum gubernationis: sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus a principio in caelo empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

Ad secundum dicendum quod ridiculum est dicere quod animae, aut alicui spirituali substantiae, sit aliquis locus naturalis: sed per congruentiam quandam aliquis specialis locus creaturae incorporali attribuitur. Paradisus ergo terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam et quantum ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis praeservandi corpus humanum a corruptione. Quod non competebat aliis animalibus. Et ideo, ut Damascenus dicit (l.c.), «in Paradiso nullum irrationalium habitabat»: licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad tertium dicendum quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum: sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quondam, quam conservaturus non erat. Per hujusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit.—Quamvis, ut dicitur [11], nunc Enoch et Elias in illo Paradiso habitent.

Ad quartum dicendum quod illi qui dicunt Paradisum esse sub circulo aequinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum, propter aequalitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris, quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione.—Aristoteles tamen in libro «Meteor.» [12], expresso dicit quod regio illa est

propio de éste el gobernar toda criatura corporal, sino que tan sólo se le concedería en razón de su bienaventuranza. Por cuya razón no fué puesto desde el principio en el cielo empíreo, sino que éste era el término donde poseería la bienaventuranza final.

2. Es absurdo asignar un lugar corpóreo al alma, si bien, según cierta congruencia, se atribuyen lugares determinados a seres incorpóreos. Así, pues, el paraíso terrestre era lugar conveniente al hombre en lo que respecta a su alma y a su cuerpo, pues en aquélla estaba la virtud de la incorrupción corporal. Y esto no se extendía a los demás animales, por cuya razón dice San Juan Damasceno que "en el paraíso no habitaba ningún irracional", aunque por especial concesión milagrosa fueron traídos los animales a Adán, y la serpiente se llegó allá por arte diabólico.

3. De que no haya allí hombres después del pecado no puede deducirse la inutilidad de su creación, como tampoco fué vano el atributo de la inmortalidad, que no se conservó. Más bien, lo que muestra es la bondad de Dios para con el hombre y la magnitud de la ofensa que supone el pecado.—Se dice, no obstante, que Henoc y Elías habitan en el paraíso.

4. Los que afirman estar el paraíso bajo el círculo equinoccial creen que se trata de un lugar muy templado, dada la constante igualdad de días y noches que allí reina. Y porque, además, el sol nunca se distancia en demasía de allí como para no dejar paso al frío, ni tampoco existe un excesivo calor, como dicen, pues, aunque el sol pasa perpendicular a ellos, no dura esto mucho tiempo.—Sin embargo, Aristóteles dice que esa región no es habitable por el calor. Y esto es más creíble, pues las tie-

[11] Cf. S. IRENAEUM, *Contr. haereses* l.5 c.5: MG 7,1135.
[12] L.2 c.5 n.15 (BK 362b25): S.TH., lect.10 n.3.

rras sobre las que nunca pasa el sol perpendicularmente son excesivamente calurosas por la sola proximidad del sol.—Sea cual fuere, es cierto que el paraíso estaría puesto en un lugar templado, sea en el equinoccio o en otra parte.

inhabitabilis propter nestum. Quod videtur probabilius: quia terrae per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatae in calore propter solam vicinitatem solis. — Quidquid autem de hoc sit, credendum est Paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub aequinoctiali vel alibi.

ARTICULO 3

Utrum homo sit positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum

Si el hombre fué puesto en el paraíso para trabajar y guardarlo

Dificultades. Parece que el hombre no fué puesto en el paraíso para trabajar y guardarlo.

1. Lo que fué impuesto como pena del pecado no existía antes de él. Ahora bien, el trabajar la tierra fué una pena impuesta al pecado, como leemos en la Escritura; luego no fué puesto el hombre en el paraíso para trabajar.

2. Nunca se guarda lo que no se teme que será violado. Pero en el paraíso no había por qué temer a nadie; luego era vano guardarlo.

3. De tener el hombre que trabajar y guardar el paraíso, se seguiría que fué creado para servir al paraíso. Siendo precisamente todo lo contrario, se concluye que no tenía que trabajarlo ni guardarlo.

Por otra parte, se lee en la Escritura: "Tomó Yavé Dios al hombre y le puso en el paraíso del deleite para que lo cultivase y guardase".

Respuesta. Estas palabras del Génesis, como anota San Agustín, tienen doble sentido. El primero se-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non sit positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.

1. **Quod enim introductum est in poenam peccati, non fuisset in Paradiso in statu innocentiae. Sed agricultura introducta est in poenam peccati, ut dicitur Gen. 3,17 sqq. Ergo homo non fuit positus in Paradiso ut operaretur ipsum.**

2. **Praeterea, custodia non est necessaria, ubi non timetur violentus invasor. Sed in Paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut Paradisum custodiret.**

3. **Praeterea, si homo positus est in Paradiso ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quod homo factus sit propter Paradisum, et non e converso: quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.**

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,15: «Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in Paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII «Super Gen. ad litt.» [1], verbum istud Ge-

[1] C.10: ML 34,380.

nesis dupliciter potest intelligi. Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in Paradiso, ut ipse Deus operaretur et custodiret hominem: operaretur, inquam, iustificando ipsum, cuius operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur, sicut aer obtenebratur si cesset influentia luminis; ut custodiret vero ab omni corruptione et malo.

Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur et custodiret Paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum: sed fuisset iucunda, propter experientiam virtutis naturae. Custodia etiam illa non esset contra invasores: sed esset ad hoc quod homo sibi Paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat: et sic Paradisus ordinatur ad bonum hominis, et non e converso.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ría que Dios puso al hombre para que Dios mismo trabajase y guardase al hombre: trabajarle por la justificación, de la que si se aparta el hombre queda a oscuras, como el aire se entenebrece al cesar la acción de la luz. El guardarle significaría preservarle de toda caída en el mal.

El segundo sentido sería para que el hombre trabajase y guardase el paraíso. Pero esto no causaría molestia, como ahora, sino complacencia de ejercitar una potencia natural. Y la guarda no sería contra los invasores, sino contra las tentaciones al pecado, que le robarían el paraíso. Y todo esto redundaba en bien del hombre, por lo cual el paraíso estaba ordenado al hombre y no al revés.

Soluciones. Con lo dicho quedan solucionadas las objeciones.

ARTICULO 4

Utrum homo factus fuerit in Paradiso

Si el hombre fué creado en el paraíso

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo factus fuerit in Paradiso.

1. Angelus enim in loco suae habitationis creatus fuit, scilicet in caelo empyreo. Sed Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae ante peccatum. Ergo videtur quod in Paradiso homo debuit fieri.

2. Praeterea, alia animalia conservantur in loco suae generationis; sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in Paradiso, ut dictum est (q.97 a.4). Ergo in Paradiso fieri debuit.

3. Praeterea, mulier in Paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in Paradiso.

Dificultades. Parece que el hombre fué creado en el paraíso.

1. El ángel fué creado en su lugar propio, el cielo empíreo. Como el paraíso era lugar propio del hombre antes del pecado, se sigue que en él debió ser creado.

2. Los animales viven en el ambiente donde son creados: los peces, en el agua, y los animales semovientes, en la tierra, en donde nacen. El hombre, por su parte, hubiera perdurado en el paraíso, según dijimos. Luego en él fué creado.

3. La mujer fué creada en el paraíso. Siendo el hombre superior a la mujer, con mayor razón en él debió ser creado.

Por otra parte, dice la Escritura: "Tomó Dios al hombre y lo puso en el paraíso".

Respuesta. El paraíso fué lugar apropiado para vivienda humana en aquel estado de incorruptibilidad. Esta no era connatural al hombre, sino sobrenatural, dada por Dios. Para que no se atribuyese a la naturaleza humana, sino a la gracia de Dios, el hombre fué creado fuera del paraíso y después puesto en él durante todo el tiempo de su vida terrena, y de allí sería trasladado al cielo al empezar su vida espiritual.

Soluciones. 1. El cielo empíreo es lugar apropiado para los ángeles, aun respecto de su naturaleza, y por ello fueron creados allí.

2. Cabe decir lo mismo. Esos lugares son apropiados a los animales considerada su naturaleza.

3. La mujer no debió su creación en el paraíso a la propia dignidad, sino al principio de donde se tomó su cuerpo, porque también los hijos nacerían en el paraíso, adonde habían sido trasladados los padres.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,15: «Tulit Deus hominem, et posuit eum in Paradiso».

Respondeo dicendum quod Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae, quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiae Dei imputaretur, non humanae naturae, Deus hominem extra Paradisum fecit, et postea ipsum in Paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in caelum.

Ad primum ergo dicendum quod caelum empyreum est locus congruus angelis etiam quantum ad eorum naturam: et ideo ibi sunt creati.

Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad tertium dicendum quod mulier facta fuit in Paradiso non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus eius formabatur. Quia similiter et filii in Paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi.

TRATADO DEL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO

(q.103-119)

INTRODUCCION AL TRATADO DEL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO

I. Relación de este tratado con los anteriores

Con este tercer tratado particular de la creación, sobre el gobierno divino de las cosas creadas, completa Santo Tomás su maravilloso y acabado estudio de la creación divina. Con él se termina, a la vez, la Primera Parte de la *Suma Teológica* sobre el ser de Dios y su obrar, es decir, sobre Dios uno en esencia (q.1-26), trino en personas por sus operaciones u obras *ad intra* (q.27-43) y creador del mundo por sus acciones u obras *ad extra* (q.44-119). El tratado de la creación lo dividió el Santo (véase introducción a la q.44) en tres partes, a saber: primera, de la producción de las criaturas (q.44-46); segunda, de la distinción de las mismas (q.47-102), y tercera, de su conservación y gobierno (q.103-119). Estamos, pues, coronando el estudio de Dios en cuanto a su ser y a su obrar, objeto de toda la Primera Parte de la *Suma*.

Actos de Dios respecto a las criaturas

De los seis actos que distinguimos nosotros en el simplicísimo y uniforme obrar de Dios respecto a las criaturas según nuestro pobre y multiforme modo de concebirlo, se han estudiado ya cinco en la *Suma*, y sólo resta estudiar el sexto. Estos seis actos son [1]: la *ciencia práctica* divina, por la que Dios concibe en su mente las cosas como factibles y al propio tiempo las constituye o determina en su ser substancial y específico; la *disposición*, mediante la cual Dios sitúa cada una de las cosas individualmente en el grado y lugar que le corresponden según la debida proporción de sus partes, tanto consideradas las cosas entre sí como consideradas en relación con el fin total del universo [2]; la *providencia*, por la cual Dios dirige y ordena en su mente las cosas hacia sus fines, adaptándoles medios necesarios y eficaces para conseguir cada una de ellas su fin particular y todas en conjunto el fin común del universo; la *creación*, por la que Dios, El solo y exclusivamente, da a las cosas todo el ser actual y potencial subjetivo de las mismas; la *distinción*, que es la colocación actual o de hecho de cada una de las cosas, ya creadas, en sus respectivos grados y lugares dentro del universo; y, por último, la *gobernación*, mediante la cual Dios conserva las cosas en la existencia y ejecuta *de hecho* en el tiempo los

[1] Véase Durando, *In Sent.* I dist.39 q.3, y Santo Tomás, *De Veritate* q.5 a.1 ad 9.

[2] «Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto» (1 q.22 a.1).

destinos de la Providencia eterna, impulsándolas y dirigiéndolas en su obrar suavemente a todas, a cada una según su condición y naturaleza, hacia la consecución de sus respectivos fines [3].

De la ciencia práctica de Dios ha tratado el Santo en las cuestiones 14 y 15; de la providencia y disposición, conjuntamente, en la cuestión 22; y de la creación y distinción, en las cuestiones 44-102. Resta, por consiguiente, tratar del sexto acto, o sea de la gobernación, y esto es lo que hace en las restantes cuestiones de la Primera Parte, que son las cuestiones 103-119.

El Santo, según le es familiar, sigue un orden perfectamente lógico en el estudio de estos actos y trata de cada uno de ellos en su lugar propio. Los tres primeros actos son eternos omnímodamente, es decir, se realizan y completan, en cuanto tales, en la eternidad antes de existir en sí las cosas y el tiempo. Los otros tres son, de algún modo, temporáneos, por realizarse terminativamente sólo en el tiempo, aunque en cuanto actos de Dios existan total y uniformemente desde toda la eternidad. Los dos primeros, la ciencia práctica y la disposición, expresan un orden de las cosas a su principio de origen; los otros cuatro refieren principalmente las cosas a su fin.

Estos dos aspectos, de duración y de relación, en que deben considerarse los seis actos susodichos, justifican manifiestamente el lugar en que Santo Tomás estudia cada uno de ellos, según ya hemos indicado. Hasta la creación, terminativamente considerada, no hay término alguno ni efecto real. Por eso Santo Tomás denomina a la creación «primer efecto del poder divino» [4] y, en cambio, a la conservación y concurso divino los considera como efectos de la gobernación divina [5], en cuanto ésta es distinta de la providencia, a la cual son posteriores y suponen, debiéndose, por tanto, tratar después de ella. Es, pues, muy lógico que Santo Tomás estudie, a diferencia de la mayoría de los manuales de filosofía y teología, la conservación y el concurso después de la gobernación en general y, *a fortiori*, después de la providencia.

II. Justificación de este tratado

Frecuentemente, los manuales de teología, a pesar del empeño común en seguir el orden de la *Suma*, deshacen este hermoso tratado de Santo Tomás, desarticulándolo material y literalmente, para trasladar cada una de sus parte a otros tratados más o menos afines, donde se cree, equivocadamente, que dichas partes están más en su lugar. Por ejemplo, las cuestiones 106-114 las omiten casi íntegramente y trasladan el resto de ellas al tratado sobre los ángeles; las cuestiones 117-119 las incorporan, compendiadas, al tratado *Del hombre;* de otras cuestiones, como de la trascendentalísima 105, hacen algunos caso omiso, y así van disponiendo de todas ellas, para destrozar, como hemos dicho, este hermosísimo tratado sobre

[3] BÁÑEZ, *In Primam Partem Sum. Theol.* q.103 a.1.

[4] «Quaestio est de creatione, quae est primus effectus divinae potentiae» (*De pot.* q.3 a.1 dif.1).

[5] «Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motus earum ad bonum» (1 q.103 a.4).

el gobierno divino del mundo, evidentemente uno de los más acariciados del autor de la *Suma*. «Cae de lleno dentro de la bondad divina», dice el Santo en interés de este tratado, «que, así como creó Dios todas las cosas, las conduzca también a sus fines respectivos; lo cual es gobernarlas» (1 q.103 a.1).

Los autores de los referidos manuales parecen estar tocados del prejuicio teológico renacentista de finales del siglo XVI, prejuicio aborrecedor, consciente o inconscientemente, de las consideraciones formales, las cuales quedan sustituídas o, al menos, subordinadas por los aspectos y causas materiales y finales de las cosas. Parecen dichos autores desconocer o, al menos, desentenderse de las razones formales por las que tan espléndidamente y con manifiesta predilección y tesón se guía siempre Santo Tomás en todas sus obras, particularmente en la *Suma*, y que dan a sus escritos esa admirable unidad y cohesión en la distribución y orden de los diversos tratados, junto con una claridad meridiana y un deslindamiento perfecto de campos o tratados, frente al confusionismo que difícilmente se puede disimular en otros autores de carácter y de miras almacenistas o detallistas a base de atender más a las causas materiales y finales subjetivistas que a las causas formales. La materia, de suyo, es siempre principio de indistinción y de confusión; la forma, en cambio, es la que especifica y distingue; así son también las consideraciones y los autores que en una y otra se fundan o que a cada una de ellas atienden preferentemente.

Por no mirar, pues, al aspecto formal bajo el cual Santo Tomás considera todas las cosas en este tratado de gobierno divino del mundo, no se ha visto la razón propia de ser del mismo y se ha creído posible y conveniente desintegrarlo y deshacerlo, incorporando sus menguados restos a otros tratados.

El punto de vista desde el cual se mira todo lo que en este tratado se toca o estudia es el gobierno divino de las cosas creadas, ya sea considerado éste en sí mismo o en cuanto contribuyen o participan también en él con su obrar activo o pasivo todos y cada uno de los seres creados. Por eso resulta éste un tratado de una extensión y variedad materiales paralelas y coextensivas a las del tratado estricto de la creación, cuya gama integral recorre en toda su doble línea de ser y de obrar, y a la vez es un tratado aparte, de una unidad formal admirable y completa dentro de tan grande variedad material. Mirado así el tratado, no se puede pensar ni en deshacerle ni en retocarle, sino en admirarle y dejarle tal como el Santo le escribió.

III. Contenido de este tratado

Trata, pues, Santo Tomás en estas cuestiones del gobierno o regimiento del mundo por Dios. Los actos divinos, que, según nuestro modo de entender, hemos distinguido en el obrar de Dios respecto a las criaturas, son todos coextensivos y correlativos o paralelos de dos en dos: la creación es la realización en el tiempo de la ciencia práctica que desde toda la eternidad tuvo Dios de las cosas que se habían de crear en el tiempo; la distinción de las cosas es también en el tiempo esto mismo con respecto a la disposición eterna de las

cosas, y a la providencia, responde de igual modo la gobernación [6]. «Por la misma razón—dice Santo Tomás—, y del mismo modo que Dios es creador de todas las cosas, es también gobernador de todo el universo, y, por tanto, a lo que se extiende la creación, a eso mismo se extiende igualmente la gobernación divina» [7]. Esto mismo ha de entenderse de cada uno de los seis actos mencionados, y estos límites de la gobernación divina son los límites del presente tratado sobre la misma.

Primeramente estudia Santo Tomás la gobernación divina considerada en sí misma, o en general, es decir, el hecho, las cuatro causas y las propiedades de la misma (q.103). Pasa después a considerar los efectos de la gobernación. Estos efectos son la conservación de las criaturas en el ser ya recibido de Dios por la creación (q.104) y el desenvolvimiento o actuación de las potencialidades activas y pasivas de las mismas mediante la *moción divina* y en su tendencia a la consecución del fin último de todas y de cada una de ellas. Esta *moción divina* puede ser ejecutada por Dios sólo inmediata y exclusivamente (q.105) o por Dios con la participación en ella de las criaturas, obrando éstas unas sobre otras bajo la moción y dirección divinas, más o menos inmediatas (q.106-119).

En la exposición o desarrollo de este influjo del obrar de unas criaturas sobre otras, Santo Tomás sigue el mismo orden que hemos visto en los tratados sobre la creación y distinción, es decir, primeramente trata de la participación de la criatura puramente espiritual, o sea, los ángeles buenos y malos, en la gobernación divina (q.106-114); después trata de la acción de la criatura puramente corporal, los cuerpos (q.115-116), y, por último, de la participación de la criatura mezcla de espiritual y corporal, que es el hombre (q.117-119).

Cuestiones más interesantes del tratado

Resaltan en este tratado por su interés e importancia una larga serie de cuestiones, tales como el hecho y el concepto integral de la gobernación divina en sí misma, la conservación, la posibilidad de aniquilación de las cosas creadas, la universalidad de la causalidad divina, los milagros, la interacción angélica, los coros y jerarquías de los ángeles, la intervención de los espíritus buenos y malos en la naturaleza inferior a ellos y particularmente en los sucesos humanos, los ángeles custodios, los demonios tentadores, el hado, las brujas, los hechiceros y prestidigitadores, la actividad de los cuerpos, la propagación de la raza humana, etc., etc.

Sobre todas estas cuestiones, tan vitales, va dando Santo Tomás en síntesis la doctrina aceptable según la fe y según la razón. Nosotros no haremos más que hacer resaltar algunos puntos de esta doctrina y completarla con algunas aportaciones extensivas de recomendables autores antiguos y modernos.

[6] Báñez, *In I P. Sum. Theol.* q.103 a.1.
[7] 1 q.103 a.5.

IV. Esquema del tratado de la gobernación

- **TRATADO DE LA GOBERNACION DIVINA**
  - **I. *En sí misma* (q.103).**
    - Si se da : el hecho ..... a.1.
    - Para qué : causa final ..... a.2.
    - Por quién : causa eficiente ..... a.3.
    - En qué consiste : causa formal ..... a.4.
    - A qué se extiende : sujeto o causa material ..... a.5.
    - Propiedades : inmediata, infalible, sin contradicción u oposición ..... a.6.7.8.
  - **II. *En sus efectos...***
    - *A)* La conservación y aniquilamiento de los seres ..... q.104.
    - *B)* **La moción divina de las criaturas ...**
      - *a)* Por Dios inmediata o exclusivamente ..... q.105.
      - *b)* **Con participación de las mismas criaturas .....**
        - 1) **Acción de los ángeles .....**
          - Iluminación de unos ángeles por otros ..... q.106.
          - El lenguaje de los ángeles ..... q.107.
          - Coros y jerarquías de los ángeles... q.108.
          - El orden de los ángeles ..... q.109.
          - Presidencia angélica sobre los cuerpos ..... q.110.
          - Poder de los ángeles sobre los hombres ..... q.111.
          - Misión de los ángeles a los hombres ..... q.112.
          - Los ángeles custodios ..... q.113.
          - Los demonios tentadores ..... q.114.
        - 2) Acción de la criatura corporal ..... q.115.
        - El hado ..... q.116.
        - 3) **Acción del hombre .....**
          - Su extensión y límites ..... q.117.
          - En la propagación de las almas ... q.118.
          - En la propagación de los cuerpos. q.119.

V. Errores. Doctrina de la Iglesia. Bibliografía

Debido al hecho, ya mencionado, de que casi todos los autores que no son comentadores y expositores de la *Suma* han desarticulado y suprimido el tratado independiente de la gobernación divina, y debido también a que en el lenguaje corriente, así del vulgo cristiano como de la Iglesia, se suele dar el mismo significado y contenido a las palabras *providencia divina* y *gobernación divina*, los errores, las definiciones de la Iglesia y la bibliografía vienen a ser unos mismos respecto de la providencia y de la gobernación. Por eso nos parece suficiente en este lugar con remitir al lector, respecto de estos tres puntos, a los respectivos lugares de los tratados de la providencia divina, en el primer tomo (p.489 ss.), y de la creación en general, en el segundo tomo (p.457,472,474). Sólo mencionaremos, en sus respectivos lugares, los errores y la doctrina de la Iglesia y la bibliografía que se refieren en particular a cada una de las cuestiones particulares que integran el tratado presente.